Joseph VENDRYES

LA RELIGION DES CELTES

Préface, notes et compléments bibliographiques de
P.-Y. Lambert
Directeur de recherche au CNRS
Directeur d'études à l'École pratique des hautes études

COOP BREIZH
SPÉZET
1997

NOTE DE L'ÉDITEUR

La présente publication reprend le texte de Joseph Vendryes contenu dans l'édition originale de l'ouvrage Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves *(les deux autres contributions étant signées respectivement par Ernest Tonnelat et B.-O. Unbegaun), paru en 1948 aux PUF dans la collection* « Mana. Introduction à l'histoire des religions, 2 », Les religions de l'Europe ancienne, t. III, Paris, p. 237-289.

Le fond du livre n'a naturellement subi aucun remaniement ; en revanche, la typographie a été révisée, l'index complété. D'autre part, une traduction des principaux textes irlandais cités dans le corps de l'ouvrage a été ajoutée et la signification des abréviations des manuscrits irlandais explicitée.

PRÉFACE

Joseph Vendryes (1875-1960) fut, en son temps, l'un des fleurons de l'Université française. Sa longue carrière de professeur d'Université fut couronnée par une élection aux fonctions de doyen de la Faculté des Lettres de Paris en 1937. Il entra à l'Institut dès 1931 comme membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Mais, à côté de son enseignement universitaire classique (grec, puis grammaire comparée des langues indo-européennes, puis linguistique), il cultivait comme un violon d'Ingres une spécialisation de celtisant : c'était déjà le domaine choisi pour sa thèse secondaire (thèse en latin sur les emprunts latins en irlandais ancien, 1902). Dans ce champ de recherche, il donna des conférences régulières à l'École pratique des hautes études à partir de 1925, en tant que directeur d'études de philologie celtique.

On lui a consacré ailleurs des biographies détaillées, auxquelles le lecteur peut se reporter pour de plus amples informations [1]. Mais c'est surtout sur l'originalité de son œuvre [2] qu'il convient ici d'insister.

[1] Par Édouard Bachellery, dans l'*Annuaire 1961-1962 de l'École pratique des hautes études, IVe section* (Science historiques et philologiques), p. 19-29 ; par le même, dans *Études celtiques* IX, fasc. 1, 1960, p. 7-17 (texte reproduit à la fin du présent volume [Note de l'éditeur]) ;

Sa vaste culture lui permettait d'envisager toute sorte de problèmes linguistiques avec le recul que l'on acquiert par des méthodes historiques et comparatives : son livre sur *Le Langage* (1921) illustre bien cette ouverture d'esprit sur les problèmes psychologiques, sociologiques ou physiologiques du langage, indépendamment des questions plus classiques de la linguistique. Le sous-titre de ce livre, *Introduction linguistique à l'histoire*, souligne les préoccupations anthropologiques qui étaient celles de la linguistique générale à cette époque. On peut, aujourd'hui encore, tirer profit de la lecture du livre, car l'auteur se révèle être un linguiste exceptionnel : formé aux méthodes classiques de la philologie et de la grammaire comparée, il a pu dépasser ce stade en mettant ses catégories à l'épreuve de nouvelles expériences, par l'étude de nombreuses langues non classiques et non indo-européennes. Il s'est forgé ainsi des concepts linguistiques qui sont restés, pour les autres, des instruments cognitifs irremplaçables.

Ainsi, l'auteur classique du *Traité d'Accentuation grecque* (1904) et du *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques* (en collaboration avec Antoine Meillet, 1924), était aussi un spécialiste des langues indo-

---

par Émile Benveniste, dans le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, LV, fasc. 1, 1960, p. 1-9 ; par André Mirambel, dans *Vie et Langage* n° 99, juin 1960, p. 295-297 ; dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1960.

[2] Bibliographie de J. Vendryes, dans : Joseph VENDRYES, *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris, Klincksieck, 1952 (Collection linguistique de la *Société de Linguistique de Paris*, vol. LV), p. 333-350 ; compléments pour la période 1952-1960 par Jean LOICQ, dans *Études celtiques*, X, fasc. 2, 1963, p. 349-353. Analyse approfondie de l'œuvre de Vendryes dans la nécrologie parue dans les *Études celtiques*, cf. note précédente.

européennes non classiques, selon le bon principe qu'un comparatiste digne de ce nom doit connaître tous les dialectes qu'il compare. Il a donc écrit différentes études sur le germanique, le balto-slave, l'indo-iranien... Mais, imitant son aîné Antoine Meillet (qui avait développé une compétence de philologue en arménien classique et en vieux-slave), il a su aussi ne pas se disperser : c'est en celtique qu'il a le plus travaillé, que ce soit pour des éditions de textes médiévaux, des études d'inscriptions gauloises, ou des analyses de linguistique historique. Son autorité de comparatiste lui a permis d'éclairer de nombreux problèmes étymologiques. Il a entrepris, au soir de sa vie, la publication d'un *Lexique étymologique de l'Irlandais ancien*, qui a été continué depuis par ses successeurs (Éd. Bachellery, P.-Y. Lambert).

Mais sa passion pour les cultures celtiques est allée plus loin encore. Lorsque la *Revue celtique* fut abandonnée par ses éditeurs, en 1934, il eut le courage (et même l'audace) de fonder à ses frais une nouvelle revue, pour prendre la suite : les *Études celtiques*. Cette revue, maintenant publiée par CNRS Éditions, a repris le flambeau dans un moment crucial, lorsqu'il n'existait au monde que trois autres revues comparables, une en Allemagne et deux dans les îles Britanniques.

L'essai sur la religion gauloise est fondamentalement l'œuvre d'un linguiste, comme on le voit par l'importance donnée aux noms de lieux ou aux épithètes divines. Mais Vendryes avait aussi le sens de l'histoire. Parfaitement conscient des différences de culture entre les Celtes de l'antiquité et les Celtes médiévaux, il hésitait à transposer directement en Gaule les nombreux mythes pré-chrétiens conservés dans la littérature irlandaise et, dans une moindre mesure, dans la littérature galloise. De ce point de vue, Vendryes continue l'école hypercritique de Camille Jullian ou de

Joseph Loth : Jullian refusait toute valeur aux informations tirées des cultures celtiques médiévales ; quant à Joseph Loth, il s'est gaussé des méthodes « celto-mythologiques » illustrées par exemple par les travaux comparatistes de Gruffydd J. Williams.

Les auteurs qui se sont occupés de la religion gauloise ont toujours été tentés par un comparatisme exagéré. John Rhys, à la fin du XIXe siècle, essayait déjà d'éclairer les maigres informations disponibles par les légendes insulaires médiévales, ou même par les contes folkloriques modernes. Ce faisant, il dégagea des éléments de comparaison qui ont résisté au temps ; mais ces comparaisons font le plus souvent la jonction entre les cultures irlandaise et galloise (comme *Danu* = *Don*, *Manannán* = *Manawydan*, *Lug* = *Lleu*). Les documents celtiques antiques, où les dieux ne sont connus que par des noms (rarement associés à des représentations figurées), sont par nature trop limités et trop disparates pour permettre une comparaison directe avec les documents celtiques médiévaux, où les noms divins sont associés à de véritables mythes.

Pour le reste, John Rhys partageait avec John Frazer l'idée de la suprématie d'un culte solaire : c'est le cycle saisonnier qui susciterait une religiosité instinctive, et dans cette religion du cycle cosmique, calendaire, la divinité principale serait le soleil. Les plus grands héros seraient donc des figures « solaires ». Ce système n'excluait pas l'évhémérisation de personnages importants, comme par exemple ceux qui ont fondé une dynastie royale. Un tel système théorique ne peut être ni prouvé ni rejeté : il semble satisfaire la raison, mais d'autres systèmes pourraient également satisfaire les esprits soucieux d'éliminer le fait religieux de leur horizon personnel. La théorie du « héros solaire » se retrouve encore dans le livre de T. F. O'Rahilly sur les mythes irlandais des origi-

nes. On en a encore des traces dans les théories « New Age » de la religion cosmique développées récemment par des néo-duméziliens comme Jean Haudry ou Philippe Jouet.

L'idée d'un développement progressif de la pensée religieuse, dans une époque définie comme l'enfance de l'humanité, nous paraît aujourd'hui inspirée par une philosophie rationaliste — c'est-à-dire, en fait, par la religion de la raison [3]. Il ne fait pas de doute que J. Vendryes adhérait à une position rationaliste de ce genre.

La religion des Celtes antiques n'est pas facile à cerner.

Un panthéisme d'origine indo-européenne ? Des comparatistes comme Dumézil se servent beaucoup plus des documents celtiques médiévaux, où les personnages divins, même s'ils sont réduits à l'état d'hommes, ou transformés par la christianisation, n'en ont pas moins conservé la trame de leur histoire, ce qui donne une idée de leur ancien pouvoir et de leur spécialisation fonctionnelle. La théorie de la trifonctionnalité dans le panthéon indo-européen ne trouve pas de preuve dans le monde celtique antique, mais bien plutôt dans le monde celtique médiéval. Encore faut-il reconnaître que les mythes celtiques médiévaux sont nécessairement très évolués — particulièrement en Irlande, où il est bien difficile de reconnaître la fonction des différents personnages divins. — Dans son livre intitulé *Dieux et Héros des Celtes*, Marie-

[3] L'histoire des religions est une discipline qui se cherche encore : il n'y a pas de fondements assurés pour une telle science, et chaque spécialiste reconstitue un système personnel de principes et de présupposés. L'un verra dans la religion le reflet du développement socio-politique, l'autre celui du développement intellectuel, le troisième en fera une forme de l'inconscient collectif. Ces différentes approches, trop systématiques, ne représentent pas nécessairement un progrès par rapport à la pensée théologique du XVIIIe siècle, qui ne voyait dans les religions païennes que des préfigurations de la révélation chrétienne.

Joseph Loth : Jullian refusait toute valeur aux informations tirées des cultures celtiques médiévales ; quant à Joseph Loth, il s'est gaussé des méthodes « celto-mythologiques » illustrées par exemple par les travaux comparatistes de Gruffydd J. Williams.

Les auteurs qui se sont occupés de la religion gauloise ont toujours été tentés par un comparatisme exagéré. John Rhys, à la fin du XIXe siècle, essayait déjà d'éclairer les maigres informations disponibles par les légendes insulaires médiévales, ou même par les contes folkloriques modernes. Ce faisant, il dégagea des éléments de comparaison qui ont résisté au temps ; mais ces comparaisons font le plus souvent la jonction entre les cultures irlandaise et galloise (comme *Danu* = *Don*, *Manannán* = *Manawydan*, *Lug* = *Lleu*). Les documents celtiques antiques, où les dieux ne sont connus que par des noms (rarement associés à des représentations figurées), sont par nature trop limités et trop disparates pour permettre une comparaison directe avec les documents celtiques médiévaux, où les noms divins sont associés à de véritables mythes.

Pour le reste, John Rhys partageait avec John Frazer l'idée de la suprématie d'un culte solaire : c'est le cycle saisonnier qui susciterait une religiosité instinctive, et dans cette religion du cycle cosmique, calendaire, la divinité principale serait le soleil. Les plus grands héros seraient donc des figures « solaires ». Ce système n'excluait pas l'évhémérisation de personnages importants, comme par exemple ceux qui ont fondé une dynastie royale. Un tel système théorique ne peut être ni prouvé ni rejeté : il semble satisfaire la raison, mais d'autres systèmes pourraient également satisfaire les esprits soucieux d'éliminer le fait religieux de leur horizon personnel. La théorie du « héros solaire » se retrouve encore dans le livre de T. F. O'Rahilly sur les mythes irlandais des origi-

nes. On en a encore des traces dans les théories « New Age » de la religion cosmique développées récemment par des néo-duméziliens comme Jean Haudry ou Philippe Jouet.

L'idée d'un développement progressif de la pensée religieuse, dans une époque définie comme l'enfance de l'humanité, nous paraît aujourd'hui inspirée par une philosophie rationaliste — c'est-à-dire, en fait, par la religion de la raison [3]. Il ne fait pas de doute que J. Vendryes adhérait à une position rationaliste de ce genre.

La religion des Celtes antiques n'est pas facile à cerner.

Un panthéisme d'origine indo-européenne ? Des comparatistes comme Dumézil se servent beaucoup plus des documents celtiques médiévaux, où les personnages divins, même s'ils sont réduits à l'état d'hommes, ou transformés par la christianisation, n'en ont pas moins conservé la trame de leur histoire, ce qui donne une idée de leur ancien pouvoir et de leur spécialisation fonctionnelle. La théorie de la trifonctionnalité dans le panthéon indo-européen ne trouve pas de preuve dans le monde celtique antique, mais bien plutôt dans le monde celtique médiéval. Encore faut-il reconnaître que les mythes celtiques médiévaux sont nécessairement très évolués — particulièrement en Irlande, où il est bien difficile de reconnaître la fonction des différents personnages divins. — Dans son livre intitulé *Dieux et Héros des Celtes*, Marie-

[3] L'histoire des religions est une discipline qui se cherche encore : il n'y a pas de fondements assurés pour une telle science, et chaque spécialiste reconstitue un système personnel de principes et de présupposés. L'un verra dans la religion le reflet du développement socio-politique, l'autre celui du développement intellectuel, le troisième en fera une forme de l'inconscient collectif. Ces différentes approches, trop systématiques, ne représentent pas nécessairement un progrès par rapport à la pensée théologique du XVIIIe siècle, qui ne voyait dans les religions païennes que des préfigurations de la révélation chrétienne.

Louise Sjoestedt (une élève de Vendryes) a montré beaucoup plus d'audace que son maître : elle ne craint pas d'utiliser les documents médiévaux (d'Irlande et du pays de Galles). Ses analyses n'en sont pas moins pénétrantes. Ainsi elle compare le nom de dieu *Toutatis* (variante *Teutates*) à une formule des guerriers irlandais : « je jure par le dieu qu'invoque ma tribu ». *Toutatis* est une épithète signifiant tout simplement « qui habite dans la tribu » (*touta*, équivalent de l'irl. *tuath*). Le guerrier qui jure « par Toutatis » ne fait rien d'autre que le guerrier irlandais invoquant « le dieu de sa tribu ». — On se doute qu'il y a ici un phénomène de tabou : il était dangereux de nommer son dieu lorsque l'on était à l'extérieur de son pays, car l'ennemi risquait de l'invoquer lui aussi. Marie-Louise Sjoestedt a donc montré, dans cet ouvrage, qu'il était utile de mener une comparaison méthodique et prudente entre les données antiques et les données médiévales, contrairement aux positions sceptiques de Loth et de Vendryes.

Le travail de J. Vendryes et de Marie-Louise Sjoestedt a été continué plus tard par Françoise Leroux et Christian-J. Guyonvarc'h, qui ont proposé un système interprétatif d'inspiration dumézilienne pour le panthéon irlandais. Jan de Vries, de son côté, nous paraît avoir été un historien des religions plus empirique, classant les faits et comparant des religions voisines (comme la religion des Germains).

Historiens et archéologues ont eu volontiers un point de vue plutôt sceptique en matière de religion gauloise : car les dieux gaulois ne sont connus que par des statues sans noms, ou par des noms sans statues (sauf quelques exceptions comme *Epona*, *Cernunnos*, *Smertrios*, *Rosmerta*...). Pour tous les dieux qui ne sont connus que par leur nom, seule l'étymologie du nom permet de faire une hypothèse touchant la nature et la fonction du dieu, comme le remarque Paul-

Marie Duval. Par ailleurs, on a tendance à prendre pour argent comptant l'équivalence établie, à date gallo-romaine, entre dieux gaulois et dieux romains (ce que l'on appelle parfois l'*Interpretatio Romana*). De ce fait, le savant moderne ne perçoit que l'état le plus tardif de la religion gauloise. De plus, comme les représentations divines gallo-romaines sont certainement influencées par la statuaire gréco-romaine, on a trouvé commode de parler du « Mars gaulois », du « Mercure gaulois », etc. Ainsi, par la nature de leur documentation, les archéologues sont amenés à définir le panthéon gaulois (en fait, gallo-romain) comme une variante provinciale du panthéon romain d'époque impériale. De fait, seules quelques statues comme le cavalier à l'anguipède ou le taureau aux trois grues résistent à la romanisation et présentent un trait original dans le syncrétisme ambiant. Pour ces cultes caractéristiques de la religion indigène, il était tentant de recourir au principe de rémanence : Jean-Jacques Hatt a été attentif aux survivances de cultes gaulois dans les coutumes folkloriques, l'anguipède devenant la Tarasque ou d'autres monstres familiers.

Le syncrétisme de la religion gallo-romaine a été plusieurs fois étudié. Il y a plusieurs cas à distinguer. Certains dieux qui hésitent entre deux associations (ainsi en Grande-Bretagne, *Cocidius*, assimilé tantôt à Mars, tantôt à Silvain) doivent probablement être considérés comme indéfinissables — les deux interprétations étant chacune trop approximative pour suffire à rendre compte du personnage divin. On peut cependant estimer que les équivalences *Brigantia* = *Victoria*, *Brigantia* = *Nympha* et *Brigantia* = *Regina*, en Grande-Bretagne, sont trois éléments de définition qui se complètent (mais *Nympha* et *Regina* ne sont pas des théonymes comme *Victoria*). Cela permet de définir *Brigantia* comme une déesse de Souveraineté, et comme une vierge associée à

l'eau. Ces deux caractères se retrouvent chez la Brigit (*Brigida*) irlandaise. — D'autres épithètes sont extrêmements rares — beaucoup se limitent à une seule occurrence, ce qui semble signaler un culte extrêmement localisé. Au contraire, un théonyme comme *Apollo Grannus* est largement répandu. Parmi les épithètes topiques, certaines sont le nom même de la tribu : Mercure Arverne, ou le dieu « Allobrox » (Allobroge). Il est difficile de savoir si l'emploi comme théonyme a précédé l'emploi comme nom de peuple. Enfin, certaines épithètes topiques sont le nom même de la montagne, du fleuve, du lac divinisés ; dans d'autres cas, un suffixe d'adjectif (*-aco-*, *-ati-*) s'ajoute au nom de lieu.

Dans certains cas, il faut reconstituer l'association : le Mercure gaulois dont parle César, le plus grand des dieux, celui qui protège tous les arts, c'est probablement le *Lugus* présent dans de nombreux toponymes gaulois (*Lugdunum*), le *Lug* irlandais, défini comme polytechnicien, et chef des divinités célestes dans le récit de la 2ᵉ bataille de Moyturra, et le *Lleu* gallois (Quatrième branche du *Mabinogi* : conte de Math).

On le voit, la « celto-mythologie » dont se moquait Joseph Loth est tout de même une étude possible. W. G. Gruffydd raisonnait beaucoup à partir des noms : comme les personnages légendaires gallois ont des noms caractérisés par le suffixe *-on*, il est possible de leur comparer les théonymes gaulois en *-onos* ou *-ona* : *Mabon*, fils de *Modron* a un nom parallèle à celui du dieu *Maponos*, et sa mère a un nom correspondant à celui de *Matrona* (c'est le nom de la Marne). *Maponos*, invoqué dans des inscriptions gauloises ou latines, est probablement un dieu intercesseur, et c'est le cas aussi pour *Mabon*, qui constitue le dernier recours de Kulhwch dans sa quête de la bien-aimée (conte gallois de Kulhwch et Olwen). Ce dieu, retenu prisonnier aux Enfers

(dans l'*Annwfn*), mène un combat perpétuel contre *Gwynn*, le chef des démons. Il faut le délivrer, pour qu'il intervienne en faveur des humains... Si W. G. Gruffydd est allé trop loin dans ses reconstitutions du mythe gallois en supposant notamment que *Mabon* était un autre nom de *Lleu*, le héros de la Quatrième branche, il est néanmoins possible de reconnaître aux deux personnages, *Mabon* et *Lleu*, un caractère dioscurique, ce qui n'implique pas qu'ils aient été le jumeau l'un de l'autre.

L'archéologie a révélé ces dernières années plusieurs faits importants concernant la religion gauloise. On connaît mieux les sites religieux gaulois et gallo-romains. On peut reconstituer les sanctuaires du Sud de la France avec têtes coupées et culte du héros guerrier. Les charniers des sanctuaires de Picardie sont une découverte inattendue, que l'on arrive peu à peu à comprendre comme le site de sacrifices importants.

La religion des Celtes est encore aujourd'hui un domaine d'étude où il y a beaucoup plus d'hypothèses que de certitudes. Il nous semble utile de relire Vendryes, qui s'en tient le plus possible aux faits. Sans doute est-il permis de se faire une opinion plus favorable aux hypothèses de Dumézil et de ses successeurs. Mais il est bon de retenir la leçon : sachons distinguer le fait et l'hypothèse, sinon nous confondrons la légende et la réalité, comme faisaient justement les historiens antiques lorsqu'ils parlaient des Celtes...

Pierre-Yves LAMBERT

LISTE DES ABRÉVIATIONS
DES PRINCIPAUX PÉRIODIQUES OU RECUEILS CITÉS

A. Br.	*Annales de Bretagne.*
A. C. L.	*Archiv für Celtische Lexicographie.*
Ber. arch. Inst.	*Berichte der römisch-germanischen Kommission des archaeologischen Instituts.* Francfort-sur-le-Main.
An. fr. Ir. Mss.	*Anecdota from Irish Manuscripts.*
B. B. C. S.	*Bulletin of the Board of Celtic Studies*, Cardiff.
B. S. L.	*Bulletin de la Société Linguistique.*
C. R.	*The Celtic Review.*
C. R. Ac. Inscr.	*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.*
Corp.	*Corpus des inscriptions latines.*
Ét. C.	*Études Celtiques*, Paris.
F. A. B.	*Four ancient books of Wales*, éd. SKENE.
Gal.	*Gallia*, Paris, 1943.
I. T.	*Irische Texte.*
M. A.	*Myfyrian Archaeology of Wales.*
M. S. L.	*Mémoires de la Société de Linguistique.*
Pro Al.	*Pro Alesia.*
Pr. Br. Ac.	*Proceedings of the British Academy.*
Pr. R. Ir. Ac.	*Proceedings of the Royal Irish Academy.*
R. Arch.	*Revue Archéologique.*
R. C.	*Revue Celtique.*
R. É. A.	*Revue des Études anciennes.*
R. H. R	*Revue d'Histoire des Religions.*
Rh. M.	*Rheinisches Museum.*
Thes. Pal.	*Thesaurus Palaeohibernicus.*
Z. C. P.	*Zeitschrift für Celtische Philology.*

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION ET SOURCES *

L'indication des sources doit toujours en bonne méthode servir d'introduction à un exposé historique. Cela est même indispensable en une matière comme celle-ci, où les éléments d'information sont dispersés, fragmentaires, répartis sur une vaste étendue de temps et d'espace, et exigent à chaque moment, pour être interprétés avec quelque vraisemblance, le contrôle d'une minutieuse critique. Avant même de remonter aux sources, il importe de bien définir les termes dont on se sert. Ainsi quand on se propose d'étudier la religion des Celtes, il est nécessaire de préciser d'abord ce qu'il faut entendre sous le nom du peuple en question.

Les Celtes apparaissent dans l'histoire comme une masse de populations turbulentes qui, parties vraisemblablement de l'Europe centrale, entre la mer du Nord et les Alpes, se sont répandues au cours des siècles qui ont précédé l'ère chrétienne en direction du Sud, de l'Ouest et de l'Est. Au Sud, ils ont poussé leurs incursions jusqu'au centre de l'Italie (prise de Rome en 390 av. J.-C.) et au plein cœur de la Grèce (pillage de Delphes en 279 av. J.-C.), sans y faire toutefois

* Voir les notes en fin de chapitre.

d'établissements durables. A l'Ouest, ils ont étendu leurs conquêtes jusqu'à l'Atlantique, dominant la Gaule et l'Espagne et envahissant la Grande-Bretagne et l'Irlande, où des langues celtiques sont encore aujourd'hui en usage ; mais on est loin d'être d'accord sur la date à laquelle ils ont pénétré en ces diverses régions. A l'Est enfin, ils ont occupé le bassin danubien et au delà de la mer Noire fondé sur la côte d'Asie Mineure les trois tétrarchies de Galatie, ayant pour principal centre la ville d'Ankara ; ils y maintinrent leur indépendance depuis le milieu du IIIe siècle jusqu'à l'an 25 av. J.-C., où la Galatie fut réduite en province romaine.

Peut-on cependant parler d'un empire celtique ? Ce serait un singulier abus, si sous le nom d'empire on entendait la domination d'un pouvoir central fortement organisé. L'extension territoriale des Celtes n'est pas l'exécution d'un plan concerté. C'est le fait de coureurs d'aventures, hardis et entreprenants, batailleurs et pillards, toujours prêts à se jeter sur le voisin quand ils jugeaient sa moisson plus riche et son bétail plus abondant. L'Europe préhistorique dut être le théâtre de luttes constantes, où les adversaires n'avaient pas plus égard aux liens du sang qu'aux termes des traités qu'ils étaient amenés à conclure. Les peuples se mettaient en mouvement et se déplaçaient aussi loin que la force des armes leur permettait d'avancer. Ils ne s'arrêtaient que lorsqu'ils étaient contenus par une force plus puissante. Ce que nous savons des Celtes n'est qu'un épisode, le plus connu grâce aux écrivains grecs et latins, de l'état de désordre et de confusion où vivait alors l'Europe.

La langue était sans doute un lien capable d'unir entre elles les diverses tribus celtiques. Un peuple peut se définir assez bien par sa langue. On distingue aisément le grec du latin par des traits caractéristiques nettement délimités, qui sont indépendants de la volonté des hommes et ne prêtent

pas à confusion. Aussi est-il permis de baptiser Grec ou Latin quiconque parlait de naissance l'une des deux langues. C'est une convention qui repose sur une base solide. On peut s'y tenir aussi quand il s'agit des Celtes. Partout où ils se sont avancés, ils apportèrent avec eux leur langue, et cela donne à leur action une communauté dont ils avaient certainement conscience. Mais il n'est pas douteux que sur une étendue aussi considérable, la langue n'ait été dès le début parlée localement avec des particularités qui la différenciaient, et surtout qu'avec le temps elle n'ait subi d'une région à l'autre de sérieuses altérations. Cela est d'autant plus vraisemblable que le celtique s'est répandu et imposé par voie de conquête dans des pays où l'on devait parler d'autres langues.

L'extension même des Celtes ne s'est pas faite d'un seul coup ; il y eut des vagues d'invasion successives dans des sens divers et les derniers venus des Celtes ne parlaient pas nécessairement le même celtique que leurs devanciers. On a donc tout lieu de croire sur le continent européen à des variétés de parlers celtiques, même si l'on est hors d'état de connaître la nature et l'origine de ces variétés. Un bon exemple à invoquer est celui des deux grands dialectes celtiques insulaires, le gaélique et le brittonique, sortis certainement d'une même souche, mais qui ont entre eux des différences fondamentales de tendances phonétiques. Il y eut certainement sur le continent des différences analogues, mais dont aucune trace n'a subsisté. Le témoignage de César (*De Bello Gallico. G.*, I, 1), suivant lequel les trois grandes divisions de la Gaule différaient par la langue, ne saurait être écarté, bien que l'on n'ait aucun moyen d'en vérifier l'exactitude.

L'unité de la langue celtique peut se reconnaître à des identités frappantes en toponymie. On observe les mêmes formations de noms de lieux d'un bout à l'autre du domaine

où ont pénétré les Celtes. Ainsi le mot *-dunum* « lieu clos » sert à former des noms de villes, en Gaule abondamment, mais aussi en Espagne, en Grande-Bretagne et jusqu'en Pannonie (*Singidunum*, auj. Belgrade). De même les mots *-durum* « ville forte », *-magus* « champ » ou *-ritus* « gué ». Il y a un *Uxellodunum* chez les *Cadurci* (près de Cahors) et dans le Cumberland, un *Segodunum* chez les *Ruteni* (auj. Rodez) et en Northumberland, un *Camboritus* en Grande-Bretagne et un autre qui a donné Chambord (L.-et-Cher). Un même *Rigomagus* a donné Riom (P.-de-D.) et Remagen (Rhénanie) ; un même *Virodunum*, Verdun (Meuse) et Verdù (Catalogne) ; un même *Divodurum* est l'ancien nom de Metz (Moselle) et de Jouarre (S.-et-M.). Le nom de *Noviomagus* est porté par une douzaine de villes, dont Noyon, Nimègue, Neumagen (Rhénanie) ; celui de *Mediolanum* par une dizaine, dont [Château]meillant, Milan, Metelen (Westphalie) ; il y avait en outre un *Noviomagus* dans le Kent et un *Mediolanum* en Shropshire. Le nom de *Condate* apparaît en de nombreux points de l'ancienne Gaule (Cosne, Candes, Condé, Condat, etc.) et figure aussi sur la carte de Grande-Bretagne.

Il y a toutefois des remarques à faire sur la répartition des noms de lieux. Les noms en *-briga* « colline », dont il y a quelques exemples en France et en Allemagne, sont particulièrement abondants en Espagne, où on en relève une trentaine ; des noms comme *Juliobriga* ou *Flaviobriga* montrent même que la formation en était restée vivante après la conquête romaine. Ceux en *-ialum* « terrain défriché » sont limités en France même à une zone assez étroite. Cela donne à penser que certaines des tribus gauloises avaient en matière d'onomastique des traditions ou des habitudes que d'autres ignoraient ou ne pratiquaient pas au même degré. On peut faire des remarques analogues sur les noms de personnes.

Quant aux misérables restes de la langue gauloise — consistant surtout en de rares et brèves inscriptions gravées en des alphabets différents ou en des mots isolés conservés par les écrivains anciens —, ils ne permettent pas de se faire une idée nette de particularités dialectales. On constate seulement que le celtique continental présente en gros la même phonétique que le brittonique, qui lui est certainement étroitement apparenté.

Il est probable que les Celtes se sentaient liés aussi entre eux par certaines institutions communes, parmi lesquelles il faut ranger celles qui concernaient la religion [1]. Mais les difficultés que l'on rencontre en cherchant à connaître la langue se retrouvent ici, et même aggravées. La principale est de distinguer les Celtes des peuples différents avec lesquels ils furent en contact ou même de ceux qui vécurent avant eux dans les lieux où ils s'installèrent. Ces peuples avaient certainement des conceptions religieuses, des rites, des cultes qui leur étaient propres. On peut se demander s'il en est venu quelque chose à la connaissance des Celtes et ce que ceux-ci en ont conservé.

Bien avant l'arrivée des Celtes, des civilisations se succédèrent en Europe occidentale. Sans remonter à l'âge du renne et aux dessins retrouvés dans les grottes préhistoriques, on a un témoignage de religions primitives dans les monuments mégalithiques, allées couvertes, dolmens, menhirs disséminés à travers le monde. Une ornementation semblable décore les pierres de Gavrinis (Morbihan) et celles de New Grange (Irlande). Personne ne croit plus aujourd'hui que ces monuments, longtemps désignés sous le nom de celtiques, aient rien à faire avec les Celtes. Mais les Celtes ont pu s'en servir pour des fins qui leur étaient propres. Le fameux menhir déterré en 1878 à Kernuz (Finistère), porte des figures gravées en lesquelles on peut reconnaître Mercure et

Hercule, accompagnés d'attributs qui paraissent celtiques. C'est donc qu'à l'époque gallo-romaine il a été utilisé pour des pratiques religieuses. La même chose s'est produite à l'époque chrétienne, où des menhirs ont été en Bretagne décorés de l'image du Christ et conséquemment entourés de la piété des fidèles. Il est *a priori* invraisemblable que dans les manifestations variées qui nous sont connues de la religion des Celtes, il n'y ait pas des restes, plus ou moins discernables, de cultes antérieurs que les Celtes auraient accueillis et incorporés aux leurs.

La religion des Celtes contient certainement des éléments qui lui sont venus de l'étranger. De façon générale, les relations culturelles et commerciales dans l'Europe préhistorique ont été bien plus nombreuses et bien plus suivies que l'on ne serait porté à le croire. Il n'y a qu'à rappeler l'extension du commerce de l'ambre et de l'étain, la prodigieuse diffusion de la céramique et celle du métal ouvragé sous forme d'armes, de parures, d'ustensiles domestiques. C'est de la même façon qu'ont dû se répandre certains cultes, si l'on en juge par le succès qu'ont obtenu en Gaule les cultes orientaux [2]. On rencontre en grand nombre sur toute l'étendue de l'ancienne Gaule des figurines d'Isis. Suivant Tacite (*Germania*, 9), une partie des Suèves, peuple germanique, sacrifiait à Isis ; en fait, on a trouvé des inscriptions où Isis est associée à la ville de *Noreia* divinisée (*Corp.*, III, 4809 et 4810) ; *Noreia* est aujourd'hui Neumarkt en Styrie. Isis, Osiris, Sérapis, Anubis ont eu des autels à Fréjus, à Nîmes, à Arles, à Riez (Alp.-de-H[te]-Prov.), à Parizet (Isère), à Manduel (Gard), à Boulogne (H[te]-Gar.), à Lyon, à Besançon, à Langres, à Soissons. Isis était honorée à Melun, Sérapis à York et à Brougham Castle, mais aussi en Pannonie et dans le Norique. Le culte de Mithra a été constaté à Bourg-St-Andéol (Ardèche), à Lyon, à Eauze (Gers), à Soulan (H[tes]-

Pyr.), à Entrains et à Mesves (Nièvre), à Vieu (Ain), à Sarrebourg (Moselle), à Schwarzerden (Rhénanie). Il se dissimule parfois sous la forme d'une dédicace *Deo Invicto*, suivie de *N* (*Nabarza*), par exemple à Lucey (Savoie, *Corp.*, XII, 2441). Sans doute ces manifestations religieuses peuvent provenir d'étrangers. Un grand nombre de dédicaces à Mithra trouvées en Grande-Bretagne ont été faites par des soldats romains en garnison ou des vétérans installés dans le pays. Mais il y en a aussi qui sont le fait de la population indigène. Elles montrent la facilité avec laquelle les Celtes accueillaient les cultes étrangers. Et cela donne à réfléchir quand il s'agit de définir la religion des Celtes.

Il y a plus grave encore. Partout où ils sont arrivés en conquérants, les Celtes se sont plus ou moins mêlés aux peuples conquis. De ces mélanges sont nées des populations hybrides que les anciens mentionnent sous des noms comme Celto-Scythes, Celto-Thraces, Gallo-Grecs, etc. C'est un fait général de l'histoire des Celtes, car il y eut de même en Irlande les Gall-Ghaedhil ou Norse-Irish. Il est probable que les deux peuples qui se fondaient ainsi mettaient en commun certaines de leurs institutions et notamment de leurs pratiques religieuses. Ainsi, il est souvent difficile de distinguer les Ibères des Celtes. La plupart des noms de divinités qui figurent sur des dédicaces en Espagne ou dans les vallées pyrénéennes ne sont attestés qu'une fois, comme en général dans tout le monde celtique ; ce sont des noms isolés de divinités locales. A-t-on affaire à des noms celtiques ou à des noms ibères ? plus exactement, s'agit-il de divinités reconnues et honorées par des Celtes ou par des Ibères ? La question est oiseuse, car elle est insoluble, puisqu'il y avait en Espagne une population mélangée qui portait le nom de Celtibère. Il a pu y avoir en Espagne des endroits où une divinité proprement celtique était honorée côte à côte avec

une autre qui ne l'était pas. Et cette observation vaut pour d'autres pays.

D'autre part, les conquêtes des Celtes ne se sont pas faites d'un seul coup. Il y a eu des successions d'envahisseurs qui étaient eux-mêmes plus ou moins des Celtes, dans les régions où nous trouvons ceux-ci installés à date historique. La différence entre l'histoire et la préhistoire est que l'histoire nous est connue par des documents écrits. Mais nous pouvons conclure de l'une à l'autre et admettre aux temps préhistoriques le même train de vie général qu'aux époques historiquement connues. Or, il est souvent malaisé dans le développement des civilisations de définir à quel moment le nom de Celtes doit être donné aux acteurs du drame. Quand les archéologues ont classé chronologiquement les résultats de leurs découvertes et baptisé chaque époque des noms des stations de Halstatt ou de La Tène, avec des subdivisions appropriées, ils ne sont pas d'accord pour fixer le point du développement où commence la civilisation qui doit être reconnue comme celtique. Avant les Celtes, il y a eu les Ligures, les Illyriens, d'autres encore dont nous ignorons le nom et auxquels nous n'osons en donner aucun. Mais de ces inconnus l'existence est certaine, prouvée par des vestiges encore visibles. Il a dû en rester quelque chose dans la religion des Celtes.

Les Celtes eux-mêmes ne sont pas toujours faciles à distinguer de leurs voisins immédiats. Ainsi, les Grecs et les Latins ont parfois confondu Celtes et Germains, c'est-à-dire qu'ils ont donné le nom de germaniques à des populations celtiques, et inversement. C'est sans doute qu'entre les deux la limite était flottante, les tribus se déplaçant dans un sens ou dans l'autre suivant les hasards de la guerre ; mais c'est aussi qu'aux confins des deux domaines des mélanges s'étaient produits qui rendaient la discrimination impossible.

On a hésité longtemps à décider si les *Tencteri* et les *Usipetes*, les *Nemetes* et les *Triboci* étaient des Germains ou des Celtes, peut-être les deux à la fois, bien que Dion Cassius dise expressément Τεγκτηροι καὶ Οὐσιπεται κελτικὰ γένη (XXXIX, 47, 1). Suivant Tacite, les *Treviri* (ou *Treveri*) se vantaient d'être des Germains et les *Nemetes* l'étaient sûrement (*Germ.*, 28). En revanche il enseigne (*ib.*, 43) que les *Gothoni* n'étaient pas des Germains et qu'ils parlaient gaulois. On est enclin, d'après les noms, à croire le contraire, c'est-à-dire à rattacher les *Gothoni* aux Germains, les *Treviri* et les *Nemetes*, comme les *Triboci*, aux Celtes. Parmi les barbares dénommés Cimbres et Teutons, que Marius écrasa dans la plaine d'*Aquae Sextiae* en l'an 102 avant notre ère, il y avait sûrement des Celtes mélangés à des Germains. Le nom même de ces derniers, sur lequel les hypothèses les plus variées ont été émises, pourrait bien être le mot latin *germanus*, opposant de « purs » barbares à ceux dont la barbarie s'était adoucie au contact du monde romain. Il n'y aurait donc pas entre eux différence de race, mais simplement différence de degré dans la culture et dans les mœurs.

Ailleurs, en Pannonie et en Dacie, les Celtes avaient pour voisins encore des Germains, mais aussi des Daces et des Gètes. Les *Bastarnae*, les *Peucini*, les *Scordisci* étaient-ils des Celtes ? Pour ces derniers, la question paraît tranchée par l'affirmative (cf. *R. C.*, XLVIII, 427 et 429) ; mais on s'est prononcé de façon diverse sur les *Bastarnae* et les *Costoboci*. C'étaient probablement des populations mélangées. On rencontre dans ces régions des noms de personnes qui peuvent être celtiques (*Namiorix*, *Biatumarus*, *Magimarus*, *Adnama*, etc.). Le nom des *Costoboci* rappelle celui des *Triboci* et le nom d'homme *Toutobocios*, dont le premier

élément a une allure bien celtique ; cf. N. Jorga, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, 10 t., Bucarest, 1937-1946, t. I, p. 283. Vers le Sud, du côté italique, on rencontre des difficultés analogues. Les anciens rapportent l'enseignement de Marc-Antoine Griphon, un rhéteur du temps de Cicéron, qualifiant les Ombriens d'anciens Gaulois (*Umbri veteres Galli*). C'est dans le même sens que certains modernes ont appelé les Ligures des Pré-Celtes. Et l'on peut se demander si certaines inscriptions dites gauloises du midi de la France (notamment celles qui renferment les mots *dede matrebo namausicabo*) ne seraient pas rédigées plutôt en un dialecte italique. On voit donc que dans le temps et dans l'espace la limite exacte du domaine à assigner aux Celtes est malaisée à fixer.

A l'intérieur de ce domaine, où nous avons affaire à des Celtes, ceux-ci, avant la conquête, vivaient en tribus séparées, fort jalouses de leur indépendance et agitées entre elles de haines héréditaires ou de rivalités occasionnelles. Les Romains profitèrent habilement de ces dissensions, et le patriotisme gaulois de Vercingétorix ne réussit qu'imparfaitement à les dominer pendant quelques mois. *Lingones* et *Remi* refusèrent de répondre à son appel et de se joindre au soulèvement général. Auparavant, *Sequani* et *Arverni* avaient appelé Arioviste à leur aide contre leurs voisins les *Aedui* et cela explique que ceux-ci aient montré envers les Romains des dispositions amicales, *Aedui fratres nostri*, écrivait Cicéron à Atticus (I, 19). Les mêmes dissensions déchirèrent au Moyen Age le pays de Galles et l'Irlande, qui devinrent ainsi des proies faciles à la domination des Anglais. C'est, semble-t-il, un vice congénital des Celtes de ne pouvoir s'entendre et s'unir entre eux dans un intérêt national.

Rien en tout cas n'explique mieux la difficulté que l'on éprouve à imaginer une unité de conceptions religieuses dans

un monde aussi divisé. L'organisation sociale des Celtes avait pour base la « tribu », qui portait le nom de *teuta*, plus tard *touta* et *tota*. C'est un terme commun aux Celtes, aux Germains (vieil-anglais *theod*) et aussi aux Italiotes, puisqu'on le retrouve en ombrien et en osque ; il est bien conservé en irlandais (*tuath*) et en brittonique (gallois *tud*). Les Latins l'ont remplacé par *civitas*, et c'est ce mot que César emploie pour désigner la tribu gauloise. C'est un groupe social étroitement fermé auquel chaque individu appartient de naissance. La tribu a une existence indépendante de toute forme politique. La Gaule en contenait une cinquantaine au temps de César ; quelques-unes conservaient encore le régime monarchique, mais des révolutions locales avaient amené presque partout la création de régimes oligarchiques, où une aristocratie maîtresse s'appuyait sur la clientèle et le servage. Il n'est pas vraisemblable que ces crises politiques aient porté atteinte aux institutions religieuses ou du moins qu'elles aient rien changé aux croyances et aux mythes que la religion comportait.

Chaque tribu devait avoir ses divinités, qui étaient comme le symbole de son unité et la sauvegarde de son indépendance. Mais plusieurs tribus pouvaient avoir un même symbole et reconnaître la protection d'un même dieu. Il y avait dans la région rhénane des *dii Casses*, auxquels sont consacrées plusieurs dédicaces (*Corp.*, XIII, 6116, 6153, 6426, 6430). On ignore en quoi consistait leur culte et ce qu'ils représentaient aux yeux de leurs fidèles. Mais il est curieux d'observer que le mot *-casses* figure en seconde place dans des noms de tribus qui s'échelonnent sur une ligne à peu près droite de la Champagne actuelle au Cotentin : *Tricasses* (Troyes), *Veliocasses* (Vexin), *Durocasses* (Dreux), *Viducasses* (Vieux, près Caen), *Bodiocasses* (Bayeux). Le premier terme de chacun de ces noms

s'explique sans peine, et il est tentant d'imaginer que ces différentes tribus se réclamaient de mêmes dieux *Casses*, qu'on distinguait seulement par le fait qu'ils étaient « trois » (*tri* « trois »), les « meilleurs » (*velio-*), « durs » ou « en acier » (*duro-*), « en bois » (*vidu-*), « jaunes » ou « en or » (*bodio-*) dans les représentations qui en étaient faites. On voit sur certaines monnaies des *Tricasses* un même signe ou objet reproduit trois fois. Il existe bien aussi une tribu de *Sucasses* qui habitait dans les Pyrénées. Le nom s'en explique de la même façon (*su-* « bon »). Peut-être s'étaient-ils détachés du même tronc pour chercher fortune vers le Sud. Grâce à l'onomastique, on entrevoit ici un certain groupement de caractère religieux [3].

Un autre fait curieux s'observe au Nord-Est de la Gaule. Le culte d'une divinité tricéphale était répandu chez les *Remi* et leurs clients les *Suessiones*. On a trouvé sur les deux territoires une quinzaine de monuments où un tricéphale est représenté. Il semble qu'il ait été honoré comme dieu des routes et patron des voyageurs. Du moins son image était-elle placée à trois importants nœuds de communication : *Durocortorum* (auj. Reims), *Minatiacum* ou *Ninittacum* (auj. Le Haut-Chemin, comm. de Nizy-le-Comte) et *Augusta Suessionum* (auj. Soissons). D'autre part, dans la cité voisine des *Treviri* (région de Trèves), le culte des déesses mères, les *Matres*, était particulièrement en honneur. Or, sur deux monuments provenant de Trèves et de Metz et qui ont trois déesses, apparemment des *Matres*, comme motif principal, la déesse centrale est debout sur un dieu à trois visages qu'elle semble écraser de ses pieds. En revanche, une stèle trouvée à La Malmaison près de Reims présente l'idole à trois visages placée au sommet, dominant un groupe de deux personnages qui sont sans doute Mercure et *Rosmerta*. De l'opposition de ces deux motifs, on peut conclure avec vraisemblance que le

patronage de la tribu était exercé chez les *Remi* par le tricéphale et chez les *Treviri* par les *Matres*. L'anguipède, foulé aux pieds par un cavalier porteur d'une roue, a peut-être une signification analogue. C'est encore une conclusion qui n'est pas sans intérêt.

Mais si intéressante qu'elle soit, elle excite la curiosité plutôt qu'elle ne la satisfait. Elle laisse, en effet, en suspens les problèmes essentiels que doit se poser un historien des religions, et elle en suggère de nouveaux. D'une part, nous ignorons le nom que portait le tricéphale ; si ses fidèles lui en donnaient un, il pouvait même être différent dans les divers lieux de culte. Nous ignorons de plus quel rôle on lui attribuait et ce qui justifiait le triple visage sous lequel on le représentait. Les Celtes ont attaché une valeur singulière au nombre « trois » qui tient une place considérable dans leurs traditions. La « triade » groupant trois événements, trois personnes, trois préceptes est un genre des plus cultivés dans la littérature populaire ou gnomique en Irlande comme en Galles. La légende irlandaise aime à se représenter un même individu, dieu ou héros, en trois personnes (cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1935, p. 324 et suiv.). Mais cette conception se retrouve bien ailleurs, comme il ressort du travail très documenté de Usener (*Rh. M.*, LXVIII, 1903). C'est apparemment un trait de folklore universel. Si les Celtes lui ont fait une large place dans leur mythologie, on ne peut savoir pourquoi ni quelle signification précise ils lui donnaient. Il en va de même pour le culte de la Terre Mère, que l'on peut considérer comme celtique, puisqu'il y a des déesses mères aussi en Irlande (M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, p. 34), mais que l'on rencontre en beaucoup d'autres régions.

C'est ainsi qu'à mesure qu'on avance dans l'étude de la religion des Celtes, on a l'impression de poursuivre un objet

qui recule sans cesse et se dérobe à toute prise. Ou s'il arrive qu'on réussisse à en saisir quelque chose, on n'a entre les mains qu'une enveloppe vide dont le contenu a fui sans recours. Il faudrait pouvoir retrouver les sentiments, les idées, les croyances qui se cachent derrière les apparences que l'on entrevoit. Mais il n'est guère facile de les découvrir avec preuves à l'appui, et on n'a pas le droit de les deviner. Pour pallier cette impression décevante, sinon pour la dissiper, il n'y a qu'à se rendre un compte exact des motifs qui la provoquent, et pour cela passer en revue les sources d'information dont dispose le chercheur.

Il va sans dire qu'on ne peut s'attendre à recevoir des Gaulois eux-mêmes un exposé de leur religion. Leur littérature, quel qu'en fût l'intérêt, nous reste à jamais inconnue, car elle était purement orale. Les Gaulois n'écrivaient pas. Leurs druides, nous dit César, donnaient un enseignement qui durait jusqu'à vingt années ; c'était un enseignement en vers et qu'ils confiaient à la mémoire seule : *neque fas esse existimant ea litteris mandare* (*B. G.*, VI, 14). Il faut donc nous contenter de ce que disent de la religion des Celtes les écrivains grecs et latins [4]. Mais ce qu'ils nous en rapportent est rarement le fruit d'une enquête personnelle. Même César, dont les informations sont le plus complètes, parle souvent par ouï-dire. Les autres historiens reproduisent, en général, ce qu'ils ont trouvé dans leurs devanciers. Justin résume Trogue Pompée, comme Ammien Marcellin traduit Timagène, qu'avait déjà utilisé Denys d'Halicarnasse. Posidonius a été copié par ceux qui sont venus après lui. Quelques détails utiles, mais fragmentaires, sont dispersés dans Pline l'Ancien ou dans Tacite. Des allusions plus ou moins voilées se rencontrent en poésie ; on doit même à Lucain d'intéressantes précisions. Mais tous les renseignements que l'on tire des littératures classiques sont suspects d'avoir été

déformés par légèreté ou par ignorance, quand ils ne l'ont pas été volontairement pour obéir à certaines tendances ou flatter certains partis pris. Par exemple, le témoignage des auteurs chrétiens ne doit être accepté que sous d'expresses réserves.

Une source d'information plus riche et plus sincère est fournie par l'épigraphie. La masse énorme des dédicaces répandue à travers le monde romain fait connaître des lieux de culte et des noms de divinités. Partout où ont passé des Celtes, c'est à la religion celtique que ces documents se rapportent. Leur importance est fondamentale, et l'on ne saurait être trop reconnaissant à celui qui les a dépouillés et catalogués avec un soin minutieux pour les enregistrer dans son répertoire du vieux-celtique, Alfred Holder [5]. Ils recèlent toutefois de nombreux mystères et soulèvent de délicats problèmes que l'on trouvera indiqués à leur place dans ce qui suit.

D'une importance au moins égale sont les monuments figurés, qui remplissent l'admirable *Recueil* d'Espérandieu, digne pendant pour la plastique de ce qu'est pour l'onomastique le *Sprachschatz* d'Alfred Holder. En le complétant par l'examen des petits bronzes, on a sous les yeux l'ensemble des représentations divines que les Celtes ont laissées [6]. Mais ici aussi de graves difficultés surgissent. C'est à l'imitation de l'art gréco-romain que la plastique celtique s'est formée, et il est souvent malaisé de distinguer dans les motifs qu'elle représente ce qui appartient en propre aux Celtes de ce qui provient des modèles dont ils se sont inspirés. Certains motifs sont incontestablement celtiques, tel le bûcheron Esus qui fait pendant au Taureau à trois grues sur l'autel des Nautes parisiens. Mais le monument ne donne pas l'explication de la scène qui y est gravée. Et lorsqu'on voit un maillet ou une roue entre les mains d'un dieu qui

rappelle vaguement la figure d'Hercule ou de Jupiter, on se demande quel est le sens de ces symboles étrangers. Le plus souvent on est embarrassé pour mettre un nom sur la figure et plus encore pour interpréter les attributs dont elle est affublée. Un cas typique est celui du fameux chaudron de Gundestrup, le plus curieux monument de l'art celtique, trouvé au Jutland, où il fut sans doute transporté à la suite d'un pillage comme un trophée de victoire. Sur ses flancs s'étalent des figures divines et des scènes dont le caractère religieux est indiscutable, mais qui posent une suite d'énigmes encore et pour longtemps indéchiffrées [7]. C'est toujours le fond de la religion qui nous échappe ; il plonge dans une mythologie dont nous n'avons pas le secret.

Aux représentations en métal ou en pierre, il faut joindre les innombrables motifs gravés sur la face ou sur le revers des monnaies. La précieuse collection des monnaies gauloises que l'on doit à Adrien Blanchet est une mine d'une extrême richesse, qui reste encore en partie à exploiter [8]. L'intérêt en est d'autant plus vif que chaque monnaie appartient à une cité particulière, dont elle révèle ainsi les symboles familiers. Mais l'interprétation en est délicate. M.-L. Sjoestedt l'a tentée de façon heureuse en faisant appel à la comparaison des légendes irlandaises (*Ét. C.*, I, I). C'est une voie qui semble féconde et que déjà d'Arbois de Jubainville avait suivie pour l'interprétation de certains monuments figurés.

Pour connaître la religion celtique, il est naturel en effet que l'on recoure au témoignage des seuls Celtes dont il subsiste une littérature, les Gaëls et les Bretons, même si cette littérature est de date postérieure [9]. La connaissance du gaélique et du brittonique est indispensable quand on veut se faire une idée du celtique commun ; si différents qu'ils soient entre eux et si évolués qu'ils apparaissent par rapport à leur origine commune, ils offrent ample matière à comparaison

par une série de rapprochements qui attestent la continuité de la tradition linguistique. Ne peut-on procéder de même dans l'étude des traditions religieuses ? Certes, les textes irlandais du Moyen Age sont d'une richesse et d'une variété dont on n'a pas fini de mesurer toute la valeur. Ils constituent à cette époque une littérature qui est la plus originale de l'Occident de l'Europe. Bien qu'ils soient tous postérieurs à l'évangélisation de l'île, ils manifestent un attachement singulier aux sujets profanes ; et c'est bien là une preuve de l'esprit conservateur des Celtes. Le vieux paganisme irlandais s'y étale sans réserve [10]. Ils sont remplis de légendes dont l'origine remonte loin dans le passé. Même l'hagiographie fourmille de merveilleux païen ; les saints y rivalisent de magie avec les druides. La foi nouvelle est restée longtemps imprégnée de mythologie ; F. Henry a retrouvé dans la décoration des croix sculptées irlandaises certains motifs qui rappellent les divinités gauloises comme *Epona* ou *Cernunnos* (*La sculpture irlandaise*, Paris, 1932 p. 121 et suiv.) [11]. Même en Grande-Bretagne, où quatre siècles d'occupation romaine, avant l'arrivée du christianisme, ont effacé tant de traits de la vieille civilisation celtique, la littérature, sous l'influence sans doute de l'Irlande voisine, présente encore des reflets du passé légendaire du pays. Mais en Irlande comme en Galles, les Celtes succédaient à une série d'envahisseurs. En Irlande même le brassage des peuples dut être d'autant plus âpre que ceux qui s'y aventuraient ne trouvaient pas d'issue pour aller plus loin. On a donc tout lieu de penser que les traditions proprement celtiques y ont pu s'adultérer au contact d'autres traditions appartenant aux populations diverses qui occupaient l'île antérieurement.

Ce n'est pas tout encore. Tandis que de la religion des Gaulois nous connaissons surtout des noms et des figures de dieux, ce sont des légendes et des mythes que nous font con-

naître les textes littéraires du Moyen Age celtique. Or, en pareille matière, la continuité des traditions est fort malaisée à suivre. La méthode qui triomphe en linguistique est ici souvent illusoire, car si la raison d'être du langage est d'aller vers la clarté, la mythologie est obscure de nature et se nourrit de mystère. Bien mieux, le mythe est un domaine où, dès que la foi est tombée, règne la fantaisie du conteur. Chacun de ceux qui le propagent lui imprime sa marque, l'accommode à son goût ou au goût des auditeurs, le combine avec d'autres mythes ou le déforme à plaisir. Comment se reconnaître dans cet imbroglio dont les fils sont exposés sans cesse à se rompre ou à s'emmêler ? Pourquoi un mythe ne contiendrait-il pas à la fois une personnification des forces de la nature, une projection des conflits humains dans un monde surnaturel, un jeu de l'imagination sur des figures de langage, une symbolisation de l'appareil du sacrifice et par-dessus le marché l'histoire orale d'un héros conquérant ? Car l'évhémérisme doit avoir aussi sa part de vérité ; il peut arriver tantôt qu'un individu devenu légendaire donne naissance à un mythe, tantôt qu'un vieux mythe s'incarne dans un individu dont le prestige s'imposait. H. Hubert, dans sa préface à l'ouvrage de Stefan Czarnowski sur saint Patrice, a exposé comment se constituait la figure du héros ; et M.-L. Sjoestedt a, de façon magistrale, analysé le mécanisme de l'héroïsme chez les Celtes.

Lludd Llawereint (« à main d'argent ») passe pour un roi de Bretagne (cf. Geoffroy de Monmouth), comme Nuadu Argatlám, en Irlande, est un roi des Túatha Dé Dánann. C'est un seul et même personnage : le gallois a changé *Nudd* en *Lludd* ; mais le même changement s'est produit en irlandais ; ainsi dans Magh Luadhat, au lieu de Magh Nuadhad, mentionné par G. Keating, *Foras Feasa ar Éirinn* ou « Histoire d'Irlande », II, 254 (cf. O. J. Bergin, *Sgéa-*

laigheacht Chéitinn, 2e éd., p. 84). L'un et l'autre sont issus d'une divinité païenne, qui fait l'objet de dédicaces *Deo Nodonti* (ou *Nodenti*), à Lydney Park (Gloucestershire). Le mot *nodons* (ou *nodens*) est proprement le participe d'un verbe dont le correspondant germanique s'appliquait à la pêche (cf. gotique *niuta* traduisant ἁλιεύς). Or, sur le monument qui lui est dédié, le dieu *Nodons* est pourvu des attributs d'un pêcheur (cf. *R. C.*, XXXIX, 384). C'est probablement l'ancêtre du roi pêcheur de la légende arthurienne. Toutefois, dans un poème du *Black Book of Carmarthen* (Skene, *F. A. B.*, II, 54, 17-18), *Nudd* est différencié de *Lludd*, et le fils de l'un épouse la fille de l'autre. Or, cette fille est appelée *Creurdilad*, ce qui rappelle singulièrement *Creidylad* (*Cordelia*), fille de *Llyr*. Il y aurait donc eu en plus confusion de *Lludd* et de *Llyr*, lequel est un dieu de la mer. On entrevoit dans tout cela une trame compliquée et qui a des dessous insoupçonnés, car le personnage de Nuadu a d'autres attributs encore et son mythe prête à diverses interprétations.

Le pire est que le mythe devient souvent un simple thème de folklore et s'introduit dans un conte populaire, où il dégénère en une amusette plus ou moins bouffonne [12]. C'est ainsi que l'Irlande a recueilli l'aventure du roi Midas aux oreilles de cheval pour l'appliquer à un de ses rois légendaires, *Labhraidh Loingseach*. Mais il y a des correspondances plus probantes. Georges Dumézil (*Flamen-brahman*, Paris, Geuthner, 1935, p. 79-80) a signalé d'étroits rapports entre l'épisode du *Cath Maighe Tured* (« bataille de Moytura », *R. C.*, XII, 66-68), où Dian Cecht immole son fils Miach et un épisode du récit sanskrit bien connu de *Çunaççepa*. On a essayé aussi de retrouver en Irlande des traces de l'ancien mythe que représente dans l'Inde l'étrange cérémonie de l'*açvamedha* (cf. *Z. C. P.*, XVI, 310). Ce sont là des tentati-

ves dont les résultats sont encourageants. Elles méritent d'être poursuivies, à condition qu'on s'abstienne de chercher des identifications parfaites et surtout de les faire servir à soutenir des théories *a priori* comme celles qui ont jeté le discrédit sur Max Müller et son école.

Il ne faut, certes, pas désespérer de la mythologie comparée, à laquelle chez nous Georges Dumézil a donné un regain de vitalité par une série d'ouvrages d'une érudition solide et d'une rare ingéniosité. Mais c'est une science difficile, dont on peut définir la méthode par une formule inspirée de la grammaire comparée. Lorsqu'on constate des croyances analogues comportant des rites et des cérémonies semblables dans diverses régions séparées à date historique par de vastes espaces qui excluent la possibilité d'influences réciproques, on peut croire que ces croyances remontent à une période d'unité primitive et qu'elles représentent un héritage commun traditionnellement conservé. Il y a par exemple entre le monde aryen (comprenant l'Inde et l'Iran) et le monde occidental (comprenant les Italiotes et les Celtes) des traditions communes au point de vue religieux qui se manifestent dans le langage par des correspondances de vocabulaire et dans les mœurs par des similitudes de croyances, de mythes et de rites. C'est certainement un héritage du monde indo-européen ; cf. *M. S. L.*, XX, 265.

Ainsi l'étude de la religion des Celtes s'introduit dans un ensemble de faits qui embrasse la totalité des peuples de l'Europe préhistorique et à l'intérieur desquels elle se présente avec des traits caractéristiques. On n'en retiendra que l'essentiel dans les deux parties de cet exposé, consacrées l'une aux divinités, l'autre au clergé et au culte. Encore se gardera-t-on de ramener les faits à un système rigoureusement ordonné. Ce serait fausser la réalité, qui doit apparaître avec ses lacunes, ses incohérences et ses disparates. Le lec-

teur doit s'attendre à rencontrer ici plus d'obscurités que de certitudes. C'est une matière, en effet, où il faut souvent se résigner à ignorer et où le fin mot de la science est peut-être de savoir douter.

NOTES

1. Sur la religion des Celtes en général, les ouvrages les plus importants sont :

ANWYL (Edward), *Celtic Religion in Pre-Christian Times*, Londres, 1906.

ARBOIS DE JUBAINVILLE (Henri d'), *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884 (trad. angl. par R. I. BEST, 1903).

BERTRAND (Alexandre), *La religion des Gaulois, les druides et le druidisme*, Paris, 1897.

DOTTIN (Georges), *La religion des Celtes*, Paris, Librairie Bloud et Cie, 1904, 3e éd., 1908.

DOTTIN (G.), *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, 2e éd., Paris, H. Champion, 1915, p. 294-356 (ouvrage fondamental). Nouv. éd. à paraître prochainement.

DRIOUX (Georges), *Les cultes indigènes des Lingons*, Paris-Langres, 1934.

GAIDOZ (Henri), *Esquisse de la religion des Gaulois*, Paris, 1879 (Extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V).

GRENIER (Albert), *Les Gaulois*, Paris, Payot, 1945, p. 332-373.

HENDERSON (G.), *Survivals in Belief among the Celts*, Glasgow, 1911.

HUBERT (Henri), *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, 1932, p. 273-300.

JULLIAN (Camille), *Recherches sur la religion gauloise*, Bordeaux, 1903 (Bibliothèque des Universités du Midi, fasc. VI.).

JULLIAN (C.), *Histoire de la Gaule*, t. II, p. 113-181.

MAC CULLOCH (J. A.), *The religion of the Ancient Celts*, Édimbourg, 1911.

MAC CULLOCH (J. A.), *Celtic Mythology*, Boston, 1918.

MARTIN (Dom Jacques), *La religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'antiquité*, 2 vol., Paris, 1727.

O'RAHILLY (T. F.), *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1946.

REINACH (Salomon), *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, Alcide Picard, 1909 ; rééd. 1921, chap. IV, p. 161-215.

REINACH (S.), *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 5 vol. de 1905 à 1923 ; vol. III, chap. VII à XI, p. 119-190. Nouvelle éd. des 5 vol., Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996.

RENEL (Charles), *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Annales du Musée Guimet, XXI, Paris, 1907.

RHYS (*sir* John), *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendon (Hibbert Lectures)*, 3[e] éd., Londres, 1896.

SJOESTEDT (Marie-Louise), *Dieux et héros des Celtes*, Paris, Leroux-PUF, coll. « Mythes et religions », 1940 ; nouv. éd., Rennes, Terre de Brume, 1993.

VAN HAMEL (A. G.), *Aspects of Celtic Mythology*, Londres, 1934 (*Pr. Br. Ac.*, vol. XX).

2. L'extension du culte d'Isis a été étudiée par Jules TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. II, 1911, p. 17 et suiv. Voir aussi G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, 1883, p. 162 et suiv. — Pour le culte de Mithra, voir surtout, outre J. TOUTAIN, *Cultes païens*, p. 123 et suiv., Franz CUMONT, *Textes et documents figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896, t. II, p. 164, 391 et suiv. Sur le culte de Mithra en Lorraine, voir FISENNE, « Das Mithraeum zu Saarburg », *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte*, VIII, 1896, p. 168.

L'importance du développement du culte d'Isis sous les empereurs chrétiens a été bien marquée par A. ALFÖLDI, *A Festival of Isis under the Christian Emperors of the IVth Century* (*Laureae Aquincenses, Dissertationes Pannonicae*, ser. II., fasc. 7, 1937).

3. Les *dii Casses* étaient peut-être des dieux de la guerre ou du combat. A côté de *Catubodua* « la Corneille du combat », irl. *bodb catha*, il y a eu une *Victoria Cassibodua*, à laquelle est consacrée une dédicace trouvée à Herbitzheim (Palatinat bavarois), *Corp.*, XIII, 4525. On serait tenté de donner à *cassi-* un sens analogue, sinon identique, à celui de *catu-* ; cf. peut-être irl. *cais* « haine » à côté de *cath* « combat ».

4. Les textes des auteurs grecs et latins relatifs aux Celtes ont été réunis par dom Martin BOUQUET, *Rerum gallicarum et francicarum scriptores*, t. I, Paris, 1738. Les textes grecs ont été republiés et traduits par Edmond COUGNY et Henri LEBÈGUE, *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*, Paris, Société de l'Histoire de France, 1878-1892, 6 vol. in-8°. L'ouvrage de W. DINAN, *Monumenta Historica Celtica*, Londres, 1911, en est resté au premier volume. En ce qui concerne spécialement la religion, on peut utiliser J.

ZWICKER, *Fontes historiae religionis Celticae*, Berlin, 1934 (*Fontes historiae religionum*, V, 1).

5. *Altceltischer Sprachschatz* d'Alfred HOLDER forme trois gros volumes publiés par fascicules, de 1896 à 1913. Le répertoire alphabétique était terminé à la colonne 464 du t. III. L'auteur l'a recommencé pour y faire des corrections et des additions, mais il s'est arrêté au mot *Corbagnos*. Il n'y a pas d'espoir qu'il soit jamais repris et continué. C'est un trésor d'une incomparable richesse, mais qu'on ne doit utiliser qu'en soumettant chaque donnée à la critique.

6. Pour la connaissance des monuments figurés, l'ouvrage fondamental est celui d'Émile ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, en 11 volumes, Paris, 1907-1931. Quelques monuments importants sont présentés par Wolfgang KRAUSE, *Religion der Kelten* (*Bilderatlas zur Religionsgeschichte* 17. Lieferung), Leipzig, 1933. On peut consulter aussi L. COURCELLE-SENEUIL, *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés*, Paris, 1910, mais avec prudence, car beaucoup des interprétations présentées sont erronées ou aventureuses.

Joindre à cette liste S. REINACH, « Bronzes figurés de la Gaule romaine » (cf. *R. C.*, XVI, 100) et surtout l'ouvrage tout récent de R. LANTIER et J. HUBERT, *Les origines de l'art français*, Paris, Guy Le Prat, 1947.

7. Sur le chaudron de Gundestrup, voir surtout F. DREXEL, « Ueber den Silberkessel von Gundestrup », *Jahrburch des deutschen archaeologischen Instituts*, 1915, p. 1-96, et Albert GRENIER, *Les Celtes*, p. 278.

8. Sur ce que fournissent les monnaies et médailles, voir Adrien BLANCHET, *Traité des monnaies gauloises*, Paris, 1905.

9. Il est impossible de donner ici une liste complète d'ouvrages à consulter sur les littératures d'Irlande et de Galles. Il suffit de renvoyer à l'admirable *Bibliography of Irish Philology* de R. I. BEST (Dublin, 1913, 2e vol., 1942), dont on n'a malheureusement pas l'équivalent pour la littérature brittonique. Quelques ouvrages essentiels peuvent cependant être mentionnés : H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Cours de littérature celtique* (12 vol., dont la traduction des *Mabinogion* par Joseph LOTH forme les tomes III et IV) ; G. DOTTIN, *Les littératures celtiques*, Paris, 1924, et *L'épopée irlandaise*, Paris, 1926 ; P. W. JOYCE, *Social History of Ireland*, 2e éd., 2 vol., Dublin, 1913 ; Eugene O'CURRY, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, 3 vol.,

Dublin, 1873, et surtout Rudolf THURNEYSEN, *Die irische Helden- und Königsage*, Halle, 1921, et Myles DILLON, *The Cycles of the Kings*, Oxford, Univ. Press., 1946. Pour le pays de Galles, consulter surtout sir John RHYS, *Lectures on Welsh Philology*, 2e éd., Londres, 1879, et *Early Britain Celtic Britain*, 4e éd., Londres, 1908, et Ernst WINDISCH, *Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur*, Leipzig, 1912.

10. Les rapports du paganisme et du christianisme ont été étudiés en de nombreux travaux et notamment dans ceux qui traitent de l'histoire de l'Église. A mentionner spécialement : Dom Louis GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands*, Londres, Sheed & Ward , 1932, éd. anglaise des *Chrétientés celtiques*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, G. Gabalda, 1911 ; nouv. éd. augmentée, Crozon, Éditions Armeline, 1995. James F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland*, vol. I : *Ecclesiastical*, New York, Columbia Univ. Press, 1929, 2e éd. augmentée par L. BIELER, New-York, 1966 ; Heinrich ZIMMER, *Die keltische Kirche* (*Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. X, 1901), trad. angl. par Miss A. MEYER, *The Celtic Church in Britain and Ireland*, Londres, 1902 ; A. W. WADE-EVANS, *Welsh Christian Origins*, Oxford, 1934.

Il est nécessaire de consulter aussi les recueils de *Vies* de saints : J. B. BURY, *Life of Saint Patrick*, Londres, 1905 ; Wh. STOKES, *The Tripartite Life of Saint Patrick*, Londres, 1887 (Rolls series) ; W. REEVES, *Adamnani Vita Columbae*, *The Life of St. Columba*, Dublin, 1857 ; Ch. PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vol., Oxford, 1910, et *Bethada Náem n-Érenn*, 2 vol., Oxford, 1922 ; Wh. STOKES, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890 ; S. BARING-GOULD et J. FISCHER, *The Lives of the British Saints*, 4 vol., Londres, 1907-1914.

Pour la Bretagne armoricaine, on se reportera aux travaux de Ferdinand LOT (*Mélanges d'histoire bretonne*, 1907), de F. DUINE (cf. *R. C.*, XLII, 277) et de René LARGILLIÈRE, *Les saints et l'organisation chrétienne primitive dans l'Armorique bretonne*, Rennes, 1925 ; nouv. éd. augmentée avec notes inédites de l'auteur, Crozon, éditions Armeline, 1995.

11. Les traditions iconographiques sont tenaces et passent aisément d'une religion à une autre. M. DURAND-LEFEBVRE (*Art gallo-romain et sculpture romane*, Paris, 1937) a constaté dans des motifs décoratifs de l'art roman certains souvenirs de vieilles divinités celtiques comme *Cernunnos* ou *Sucellos*, à côté d'ailleurs de Mercure, transformé en diable, la bourse suspendue à son cou.

12. Les études de folklore fournissent souvent d'utiles informations sur les traditions religieuses. On consultera donc avec profit : sir John RHYS, *Celtic Folklore, Welsh and Manx*, 2 vol., Oxford, 1901 ; Eleanor HULL, *Folklore of The British Isles*, Londres, 1928 ; T. GWYNN JONES, *Welsh Folklore*, Londres, 1930, et pour l'Irlande, la revue *Béaloideas* (*Journal of the Folklore of Ireland Society*), depuis 1927.

CHAPITRE II

LES DIEUX

Les auteurs anciens sont d'accord pour dire que les pratiques de la religion étaient fort en honneur chez les Celtes. Tel est le sens de la phrase de César souvent citée : *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus* (*B. G.*, VI, 16, 1). Ce témoignage est confirmé par bien d'autres. Mais lorsqu'on veut se représenter les dieux auxquels s'adressait la piété des fidèles, on éprouve un certain embarras. Suivant César, qui est sur ce point un informateur explicite, mais sobre, les Gaulois auraient eu les mêmes dieux que les Romains. Celui qu'ils honoraient le plus était Mercure (*deorum maxime Mercurium colunt*), en tant qu'inventeur de tous les arts, patron des voyageurs et des commerçants. Après Mercure venaient Apollon, Mars, Jupiter et Minerve, dont ils auraient eu à peu près la même idée que les autres nations : *Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Jovem imperium caelestium tenere, Martem bella gerere*. Pour Mercure, Tacite (*Germ.*, 9, 1) dit la même chose des Germains (*deorum maxime Mercurium colunt*). César rapporte encore que d'après l'enseignement des druides, les Gaulois se disaient tous issus de *Dispater* (*B. G.*, VI, 18, 1). Or *Dispater*, c'était à Rome le dieu de la terre et conséquemment du monde infernal :

terrena vis omnis atque natura Diti patri dedicata est (Cicéron, *De natura deorum*, II,·26, 67).

César ne nomme pas un seul dieu gaulois. Ce peut être de sa part décision tendancieuse inspirée par la politique. Mais ce n'est pas que cela. Tous les peuples de l'antiquité ont jugé bon d'identifier les dieux de l'étranger et ceux de leur propre pays. Le prestige de la civilisation grecque fait que Minerve a été confondue avec Athéné, Mercure avec Hermès, Diane avec Artémis, Vénus avec Aphrodite et Junon avec Héra. Les Grecs ont agi de même avec les divinités égyptiennes (cf. Hérodote, II, 42, 43, 50, 145) ; ils ont donné des noms de dieux grecs aux dieux phéniciens, assyriens, perses et même indiens (cf. Philon le Juif et Mégasthènes). Melkart (« roi de la cité »), patron de Tyr et de Carthage, a été identifié par eux à Héraklès. Tacite cède à la même tendance quand il mentionne le culte de Castor et Pollux chez un peuple germanique voisin de la Bohême actuelle (*Germ.*, 43). Cela devait aboutir à la σύγκρασις τῶν θεῶν si à la mode aux derniers temps du paganisme et dont le néoplatonisme fit un système.

Les Gaulois eux-mêmes se prêtèrent à ces identifications. Après la conquête, les noms de personne celtiques furent remplacés par des noms romains. La Gaule se remplit de Julius, de Pompéius, d'Antonius qui, à ce gentilice d'emprunt, ajoutèrent un nom gaulois comme simple surnom. Chacun marquait ainsi sa fierté d'être fait citoyen romain en se réclamant d'une des familles les plus illustres de la Grande Ville. Les dieux ont été traités comme de simples mortels. Les noms divins du peuple vaincu furent placés sous le couvert d'un des grands dieux du peuple vainqueur. On ne peut donc être surpris que César, prenant les devants à une assimilation qui flattait sa politique, n'ait mentionné comme

dieux celtiques que les plus grands dieux du panthéon romain.

Il n'en est que plus intéressant de trouver dans la *Pharsale* de Lucain (I, 444) mention de trois grands dieux des Celtes, désignés chacun par leur nom, *Esus*, *Taranis*, *Teutates*. Le groupement par trois est déjà significatif. Le chiffre « trois », qui joue un rôle dans le folklore de tous les pays, a été, on le sait, particulièrement en honneur chez les Celtes. Il est possible qu'à l'imitation de la triade capitoline, les Celtes, qui honoraient d'ailleurs un tricéphale, aient rendu un culte commun à trois grands dieux considérés comme les plus hautes figures de leur religion. Mais cette interprétation ne va pas sans difficulté. On rencontre ailleurs en Gaule des groupes de trois divinités, par exemple sur l'autel de Reims, où le dieu cornu est représenté au centre entre Apollon et Mercure. De plus, si une glose au texte de Lucain enseigne que *Teutates* est Mercure, *Esus* Mars et *Taranis* Dispater, une autre glose assimile *Teutates* à Mars, *Esus* à Mercure et *Taranis* à Jupiter. On possède en fait des dédicaces à Mars *Teutates* et à Jupiter *Taranucus*. D'autre part, *Esus* et *Teutates* sont mentionnés ensemble par Lactance (*Divinarum institutionum libri*, I, 21, 3) comme des dieux auxquels les Gaulois offraient des sacrifices humains. La tradition de cette prétendue triade n'est donc pas des mieux assurées.

Il vaut la peine d'examiner à part chacun des dieux qui la composent. Le nom du premier, *Esus*, peut remonter à un indo-européen **esu-* qui se retrouve peut-être dans l'adjectif grec ἐΰς « bon », mais qui rappelle surtout l'iranien *ahu-* « maître » ou « génie » et dont dérivent l'avestique *ahura-* et le sanskrit *ásura-* désignant des divinités ; le même mot devenu profane a donné *erus* en latin. Si le sens de « bon » s'est conservé en celtique, on aurait dans *Esus* une dénomi-

nation par antiphrase (cf. les Euménides des Grecs). Ce serait un synonyme de l'irlandais *Dag-de* « bon dieu » (de *dago-* « bon »). *Esus* en tout cas a fourni les composés *Esu-nertos* « qui a la force d'Esus » et surtout *Esu-genos* « né d'Esus », qui en accusent le caractère divin. Il y a en effet une série de noms propres en *-genos*, dont le premier terme est un nom de divinité : *Totatigenos*, *Camulogenos*, etc. Le nom propre Esugenos s'est conservé en irlandais (*Eogan*) et en gallois (*Ewein*, d'où *Owain*). Mais le dieu gaulois *Esus* n'est pas connu épigraphiquement en dehors du fameux autel conservé au musée de Cluny, sur lequel son nom est gravé. Son culte n'est attesté de façon sûre par aucune dédicace [1].

Le nom de *Taranis* se laisse interpréter sans peine comme étant celui du « tonnerre » (irl. *torann*, gall. *taran*), et l'on y peut rattacher la crainte exprimée par les Celtes à Alexandre que le ciel ne leur tombe sur la tête. Pausanias (X, 23, 2) rapporte qu'à Delphes les grondements du tonnerre frappaient les Celtes d'épouvante et les empêchaient d'écouter les commandements. Il est naturel que redoutant la chute de la voûte céleste, ils aient cherché à apaiser le dieu dont la présence s'y manifestait par la foudre. *Taranis* serait-il donc une forme particulière du dieu du ciel, c'est-à-dire du grand dieu du jour indo-européen, le Zeus des Grecs, le Jupiter des Latins ? On ne signale en tout cas qu'une dédicace ταρανοου (dat. sg. d'un thème **taranu-*) à Orgon (B.-du-Rh.) ; mais il y a un dieu *Taranucnus* honoré dans la région rhénane et un *Jupiter Taranucus* en Hongrie et en Dalmatie. Cela n'est guère suffisant pour conférer à *Taranis* le caractère d'un grand dieu gaulois. Taran est, d'autre part, un nom d'homme en Galles dans le *Mabinogi* de Branwen (J. Loth, *Mab.*, I, 144) et en Écosse chez les Pictes (W. F. Skene, *Chronicles of Picts and Scots*, Édimbourg, 1867, p. 7, l. 27).

Sur *Teutates*, des précisions plus nettes peuvent être données. Son nom est dérivé du nom de la « tribu », **teutā-* (devenu plus tard *touta* et *tōta*), dont il a été question p. 13. *Teutates*, c'est le dieu de la tribu. Il ne faut pas voir en lui la personnification d'un dieu national, commun à l'ensemble des Celtes. Chacune des tribus gauloises devait avoir ses dieux propres. Une formule de serment qui revient souvent dans les récits irlandais est : « Je jure le dieu (ou les dieux) que jure ma tribu (*tuath*) ». Ce dieu est proprement le *teutates*. Peut-être n'est-il pas autrement nommé parce qu'un tabou interdisait de le faire. C'est un tabou répandu chez beaucoup de peuples de ne pas prononcer le nom du dieu, au moment même où on l'invoque. Strabon rapporte qu'à la pleine lune les Celtibères célébraient la fête d'un grand dieu que l'on ne nommait pas (III, 4, 16). Et Lucain donne peut-être la raison de cette interdiction, quand il dit (III, 417), à propos des sacrifices mystérieux accomplis dans la forêt de Marseille : *Tantum terroribus addit quos timeant non nosse deos !*

On peut croire que *Teutates* n'était en somme qu'un adjectif désignant le dieu de la tribu sans qu'il fût nommé autrement ; du moins l'appelait-on ainsi quand on ne voulait pas lui assigner de façon précise une fonction spécialisée. Car il devait être polyvalent. *Teutates* figure sur des dédicaces en Grande-Bretagne ; on le rencontre aussi en Styrie et à Rome même. S'il a pu être assimilé à Mars, c'est qu'en cas de guerre le dieu de la tribu jouait un rôle qui appelait des invocations plus ardentes. Lorsque Florus parlant des Celtes dit (II, 4) : *vovere Marti suo torquem*, cela veut dire : « au dieu qui leur servait de Mars ». C'était le *teutates* en fonction militaire, après une victoire de la tribu. Il est appelé *Gradivus* par Silius Italicus (IV, 201) dans un récit de combat, où un

Gaulois vouait sa chevelure à son dieu. Mais il pouvait aussi bien être assimilé à Mercure, comme fait un scholiaste de Lucain ; c'est lorsqu'il favorisait les travaux de la paix, les entreprises commerciales et les voyages. On rendait alors hommage *deo qui vias et semitas commentus est*, suivant une dédicace trouvée en Grande-Bretagne et qui remonte à l'an 191 de notre ère (*Corp.*, VII, 271).

Il semble donc que l'idée de trouver dans les vers de Lucain une trinité de grands dieux celtiques résulte de l'interprétation abusive d'une information elle-même assez légèrement établie. Sachant que les Celtes groupaient volontiers par trois les personnages de leurs légendes, Lucain ou son informateur aurait réuni trois noms de divinités celtiques, qu'on apaisait par des sacrifices sanglants, mais qui n'avaient pas de lien entre elles : un dieu ou héros *Esus*, dont les exploits étaient parfois représentés sur la pierre, un dieu céleste maniant la foudre et qui inspirait par là une juste terreur, et enfin le dieu particulier à chaque tribu dont le nom et les fonctions pouvaient varier suivant les circonstances et les lieux.

Cette conclusion ne peut qu'être renforcée par l'examen des noms de divinités mâles et femelles dont les dédicaces gravées sur les inscriptions fournissent de si nombreux exemples. La liste en est considérable, atteignant environ le chiffre de 400 noms, dont un cinquième seulement de divinités féminines [2].

Il est à remarquer d'abord que la répartition en est fort inégale sur l'ensemble du monde celtique. Abondantes en certaines régions, les dédicaces manquent à peu près dans d'autres. La région rhénane, la Provence et le Languedoc, la Grande-Bretagne sont les plus favorisés. On en trouve aussi dans les anciennes provinces de Pannonie et du Norique. Mais il y en a fort peu dans le Nord-Ouest et l'Ouest de la

Gaule. Cela ne prouve pas que les Celtes de ces régions n'aient pas eu de dieu à qui rendre un culte, mais simplement que l'usage romain des tablettes votives ne s'y était pas développé comme ailleurs. Les fidèles qui offraient des dédicaces étaient des Celtes romanisés, parmi lesquels il y avait aussi bon nombre de Romains installés en pays celtique. L'influence de la civilisation romaine est surtout manifeste dans les vallées des grands fleuves, Rhône, Rhin, Danube, et dans les régions voisines. Elle s'est fortement exercée aussi en Grande-Bretagne, où bien d'autres témoignages la révèlent. D'ailleurs, en Grande-Bretagne comme dans les régions du Rhin et du Danube, de nombreuses dédicaces sont l'œuvre de soldats ou de vétérans romains et ne prouvent nullement que les indigènes aient rendu un culte aux divinités qui en sont l'objet.

Ce qui frappe quand on parcourt la liste des divinités honorées dans ces dédicaces, c'est combien il y en a dont le nom ne se laisse pas expliquer par les langues celtiques ou même ne paraît contenir aucun élément connu de ces langues. La chose est naturelle dans les régions où les Celtes ne sont venus qu'assez tard en conquérants et où des populations antérieures ont pu conserver leur civilisation propre. Ainsi la péninsule ibérique. La présence des Celtes s'y affirme par de nombreux noms de lieux : des villes comme *Nemetobriga*, *Nertobriga*, *Segobriga*, *Deobriga*, *Turobriga*, sont indubitablement celtiques. Mais *Turobriga* honorait une déesse qui est dite aussi Proserpine et dont le nom local est *Adaegina* ou *Ataecina* (*Corp.*, II, 462 et 605) ; l'origine de ce nom est inconnue. Des inscriptions découvertes en Espagne mentionnent un dieu *Bormanicus*, dont le nom se rattache à celui de *Bormo* bien connu en Gaule, et chez les *Icaeditani* une déesse *Trebaruna* (lire *Treboruna* ? « le secret de l'habitation ») d'une celticité évidente (A. Holder, *Alt.*

Sprach., II, 1906). Mais, en revanche, que de noms divins qui n'ont d'analogue dans aucune partie du monde celtique : *Angeficus* (*Corp.*, II, 809), *Banduaetobricus* (2515), *Cusuneneoecus* (2375 = 5552), *Edovius* (2543), *Mentiviacus* (2628 = 5649), *Ocaeris* (2458), *Pindusa* (5876), *Suttunius* (746), *Togotes* (893 et peut-être 5861), *Vaccaburius* (5666), etc. ! Et que dire d'une dédicace au dieu *Crougintoudadigoe* (2565, à Santa-Maria de Ribera) ? Ce sont là certainement des noms de dieux ibères ou lusitaniens dont le culte s'est maintenu après l'arrivée des Celtes [3].

Les vallées pyrénéennes du versant français ont fourni en quantité et continuent à fournir des noms de divinités qui doivent être considérées aussi comme non-celtiques. Par exemple *Aereda* (à Siradan), *Arardus* (à St-Béat), *Baiasis* (à Bazus-Neste), *Boccus Harouso* (à Boucou-en-Sauveterre), *Dunzio* et *Edelatis* (à St-Bertrand-de-Comminges), *Garris* (à Chaum), *Heliougmoun* (à Martres), *Horolatis* (à Ore), *Idiattis* (à St-Pé-d'Ardet), *Stoiocus* (à Asque), etc. Ce ne sont pas des Celtes qui ont donné à leurs dieux des noms pareils. Mais on constate en bien d'autres endroits une contradiction semblable entre le lieu du culte et le nom du dieu. Non seulement les *Matres*, honorées en de nombreuses régions occupées par les Celtes, ont en général des surnoms qui n'ont aucune apparence celtique (cf. p. 46) ; mais on rencontre au plein cœur de la Gaule des noms de divinités qui n'en ont pas davantage. Il est malaisé d'expliquer par le celtique les noms de dieux *Adido* (au Puy-en-Velay), *Cososus* et *Etnosus* (à Bourges), *Ibosus* (à Néris), *Nonissus* (à Essey, C.-d'Or), *Vorocius* (à Vichy), etc. ; et qu'est-ce que le Mars *Nabelcus*, honoré à St-Didier près Pernes (en Vaucluse), et le Mars *Cicolluis*, dont plusieurs dédicaces attestent le culte en Côte-d'Or ? On devine en parcourant ces noms tout ce qui a pu subsister en Gaule d'éléments culturels antérieurs aux Celtes.

Un autre fait digne de remarque est que sur environ 400 noms de divinités connus par des dédicaces, plus des trois quarts ne sont attestés qu'une seule fois. Edward Anwyl, qui en 1906 avait fait un relevé de 374 noms de dieux celtiques, observait que 305 ne se rencontraient qu'une seule fois. Parmi les noms masculins, il en trouvait 24 attestés deux fois, 11 trois fois, 10 quatre fois, 3 cinq fois, 3 six fois, 2 sept fois, 2 quinze fois, 1 dix-neuf fois (*Grannus*) et 1 vingt fois (*Belenus*). Parmi les noms féminins, il en trouvait 2 attestés deux fois, 3 trois fois, 1 quatre fois, 2 six fois, 2 onze fois (*Noreia* et *Damona*), 1 vingt et une fois (*Rosmerta*) et 1 vingt-six fois (*Epona*). Cette statistique est évidemment approximative et demanderait une révision. Un relevé des découvertes nouvelles, joint à une étude critique des anciennes, amènerait sans doute à rayer certains noms, mais plus souvent à allonger la liste.

Il faut d'ailleurs observer que les noms enregistrés par E. Anwyl comme attestés plusieurs fois le sont généralement au même endroit ou dans la même région. Ainsi *Cicolluis* est attesté sept fois, mais cinq fois à Mâlain et deux fois à Aignay-le-Duc, dans la Côte-d'Or ; *Borvo* huit fois, dont sept à Bourbon-Lancy et une à Entrains (Nièvre) ; *Belatucadros* et *Cocidius* chacun quinze fois, mais uniquement dans le Nord de l'Angleterre (Westmoreland, Cumberland, Lancaster, Carlisle). Le nom de *Noreia* ne se rencontre que dans la région de Neumarkt en Styrie. Cela montre l'extrême éparpillement de ces cultes, dont très peu dépassent l'étendue d'une province, dont beaucoup étaient limités à une ville, peut-être à un simple sanctuaire.

Parmi les noms de dieux, celui de *Belenus* est le plus répandu. Les inscriptions qui le mentionnent sont dispersées de Klagenfurt à Venise, de Rome et de Rimini à Nîmes et à Narbonne en passant par Gréasque (B.-du-Rh.), c'est-à-dire

dans une région qui comprend le Nord de l'Italie, la Gaule du Sud et le Norique. Justement, Tertullien mentionne *Belenus* comme le patron de cette province : *unicuique provinciae et civitati*, dit-il (*Apolageticus*, c. 24), *suus deus est*, *ut* (...) *Noricis Belenus*. Parmi les déesses, *Epona* fait vraiment exception ; car on rencontre son nom à la fois dans le Norique (Hongrie, Serbie, Transylvanie) et dans la Gaule du S.-E., mais aussi en Italie (11 dédicaces à Rome même), en Grande-Bretagne (3 dédicaces dont une en Écosse) et jusqu'en Celtibérie, chez les *Arevaci*. Quant à *Damona*, *Sirona* et *Rosmerta*, elles servent le plus souvent de parèdres, la première à *Bormo*, la seconde à *Grannus* et la troisième à Mercure lui-même.

Une particularité de la religion des Celtes est, en effet, le culte rendu à des divinités accouplées, souvent même représentées sur des monuments. Les plus connus de ces couples sont *Borvo* ou *Bormo* (ou *Bormanus*) et *Damona*, *Apollo Grannus* et *Sirona*, *Mars* et *Nemetona* (Altrip en Bavière rhénane), ou *Mars Lucetius* et *Nemetona* (dédicace d'un citoyen trévire à Bath), *Sucellus* et *Nantosvelta* (à Sarrebourg) ; mais il y a aussi *Albius* et *Damona* (à Chassenay, C.-d'Or), *Bormanus* et *Bormana* (à Aix-en-Diois), *Ucuetis* et *Bergusia* (à Alésia), *Cicolluis* et *Bellona*, plus souvent *Cicolluis* et *Litavis* (à Mâlain, C.-d'Or), *Telo* et *Stanna* (à Périgueux), *Ialonus* et *Fortuna* (à Nîmes), *Luxovius* et *Brixia* (à Luxeuil), *Dorminus* et *Sueta* (à Acqui, Piémont), *Savos* et *Adsalluta* (région de la Save), *Vidasus* et *Tiana* (Topusko en Pannonie).

Comme ces listes le montrent, dans ces dédicaces, des noms de dieux romains sont souvent accolés à des noms de dieux indigènes [4]. César enseigne que Mercure était en Gaule le plus honoré de tous les dieux ; on ne trouve pourtant, joints à son nom, que les noms de vingt-deux divinités celti-

ques. Mars, en revanche, en a environ soixante-quatre ; Apollon quinze, Jupiter douze, Hercule six, Silvain trois et Minerve deux. Il s'agit dans chaque cas de l'assimilation d'un dieu indigène à un grand dieu romain ; ainsi Mercure est qualifié tantôt de *Moccus* « porc » et tantôt d'*Artaios* « ours ». Parfois le nom du dieu romain est suivi de deux ou plusieurs noms indigènes. On a relevé des dédicaces *Marti Carro Cicino* (à Chânes, Alp.-de-H^te^-Prov.) et *Marti Segomoni Dunati* (à Culoz, Ain) ; même *Marti Latobio Harmogio Toutati Sinati Mogenio* (à Suckau en Styrie). Il arrive que le même nom soit ajouté comme épithète à deux différents dieux romains : à côté de *Mars Cocidius* fréquent en Grande-Bretagne, on trouve *Silvanus Cocidius* sur une inscription de Housesteads. L'épithète *Poeninus* est accolée à Silvain (à Tirnovo) et à Jupiter (au Grand Saint-Bernard). Enfin, il arrive souvent que des noms servant d'épithètes se rencontrent aussi employés seuls. C'est le cas de *Arixo, Belatucadrus, Camulus, Cocidius, Harmogius, Latobius, Rudianus, Segomo, Vintius*, ailleurs associés à Mars ; de *Cissonius* et *Visucius*, associés aussi à Mercure ; de *Belenus, Borvo, Maponus, Vindonnus*, à Apollon ; *Poeninus*, à Jupiter et à Silvain ; *Sinquatis* à Silvain ; *Belisama* à Minerve. On connaissait depuis longtemps un dieu *Sutugius* (à St-Plancard, H^te^-Gar.) ; on a tout récemment trouvé au même endroit une dédicace *Marti Sutugio*. Il semble donc que l'assimilation ne se soit faite que peu à peu et pas toujours complètement. Parfois aussi s'observent des variantes dans la forme du nom indigène. Un dieu *Atesmerius* est connu à Meaux, et un Mercure *Adsmerius* à Poitiers ; un dieu *Taranucnus* en Palatinat Bavarois et un Jupiter *Taranucus* en Dalmatie. Il s'agit sûrement d'une même divinité.

Le culte des dieux indigènes assimilés à des dieux romains est comme les autres assez étroitement localisé. *Mars*

Cocidius ou *Belatucadrus* n'est connu qu'en Grande-Bretagne ; *Apollo Belenus* que dans l'Italie du Nord, la France du S.-E. et le Norique (cf. plus haut). Mais *Mars Camulus* était honoré à Barhill (G^{de}-Bretagne), à Arlon (Lux. belge) et à Rindern (près de Clèves) ; *Apollo Grannus* en Écosse, en Alsace, en Bavière, et un fidèle a porté sa dévotion jusqu'en Suède. Il y a un Mercure *Clavariatis* honoré à Vertault (C.-d'Or) et à Marsal (Moselle) ; un Mars *Olloudius* à Bisley (Gloucestershire) et à Antibes. Ce sont là des cas exceptionnels. Il y en a quelques autres, mais dont l'explication est aisée.

Il est possible en effet d'établir le sens d'un certain nombre des noms portés par les dieux celtiques et de les classer en conséquence. Ce sont souvent de simples épithètes, tantôt purement laudatives, tantôt se rapportant à certaines conditions locales. Lorsque Mars est dit *Albiorix* (à Sablet, Vaucl.) ou *Caturix* (à Nonfoux et à Pomy, en Suisse, et à Böckingen), ce qui veut dire « roi du monde » ou « roi du combat », ce sont là des noms avantageux, comme ceux dont les Celtes aimaient à se parer eux-mêmes. On connaît les noms de peuples *Bituriges* (« rois du monde » ou « toujours rois »), *Caturiges* (« rois du combat »), *Remi* (les « premiers » ou les « chefs »), *Selvanectes* (« ceux qui ont acquis de la richesse »), *Atrebates* (les « propriétaires du sol »), *Brigantes* (les « hommes supérieurs »), etc. Si *Leucetius* n'évoque pas spécialement l'idée de l'« éclair » (cf. irl. *lóchet* « éclair », R. Thurneysen, *Z. C. P.*, V, 20), et signifie simplement le « brillant », on comprend qu'il ait pu servir d'épithète à Mars sur une inscription trouvée en Rhénanie. Il eût bien pu l'être ailleurs. On n'a pas à s'étonner que le superlatif *Rigisamos* « le très roi » soit accolé au nom de Mars à la fois en Somerset et à Bourges, ou que l'adjectif *Uxellos* « le haut, le sublime » soit un nom de divinité sur une inscription prove-

nant de Hyères, Var, et sur une tessère en bronze découverte à Paris. Ces désignations flatteuses ont pu se faire indépendamment dans les divers lieux où on les rencontre.

Il en est de même des épithètes qui désignent un emplacement. Un dieu *Ialonus* est honoré à Lancaster et à Nîmes. C'est le dieu de la « clairière » ou du « champ cultivé » (gall. *ial*) ; son nom est formé du même suffixe que les noms bien connus *Maponus*, *Devona*, *Epona*, *Ritona*. Mars est appelé *Condatis* sur une inscription trouvée près de Durham ; c'est le dieu du « confluent ». Les confluents étaient des points stratégiques importants pour la défense comme pour l'attaque ; on devait avoir soin d'y prendre position, de les garder et de les placer sous la protection divine. Il a pu y avoir en maint endroit un dieu du confluent qui n'avait en fait aucun rapport avec ceux des confluents voisins. On expliquera de même qu'il y ait un Mars *Dunatis* à la fois à Artemare (Ain) et à Bouhy (Nièvre) ; c'est le dieu de la « ville forte », de l'« agglomération protégée par un enclos » (*dunum*). Un dieu *Alisanos* est connu en Côte-d'Or (Couchey et Visignot, comm. de Viévy) et à Arles ; c'est peut-être simplement le dieu du rocher, si l'on admet pour expliquer le nom même d'Alésia un radical qui ait ce sens.

Le dieu porte parfois un nom qui est celui d'un lieu-dit, d'une ville ou d'un peuple. Ainsi, Mercure *Dumias* ou *Dumiatis* est le patron du « Dôme », comme Mars *Vesontius* celui de Besançon ou le *deus Vasio* celui de Vaison (on le trouve honoré non seulement à Vaison, mais encore à Piégon, Drôme, et à Mérindol). Il est probable que la *dea Nemetona* était la déesse des *Nemetes*, peuple de la région rhénane, et la *dea Tricoria* celle des *Tricorii* dans la Narbonnaise. De même la *dea Brigantia* honorée dans le N. de la Grande-Bretagne devait être la déesse des *Brigantes*, qui y étaient installés. Un monument trouvé à Middleby représente

une déesse ailée portant une lance d'une main et un globe de l'autre avec l'inscription *Brigantiae sacrum* (*Corp.*, VII, 1062). C'est certainement une Victoire. Des inscriptions de la même région portent *Deae Victoriae Brigantiae* ou *Deae Nymphae Brigantiae* (*ibid.*, 875). C'est donc à une Victoire que la déesse des *Brigantes* a été assimilée et sous forme de Victoire qu'elle a été honorée.

Il résulte de ce rapide examen des dédicaces répandues à travers le monde celtique que ce qu'elles fournissent avant tout, c'est une nomenclature de divinités locales. Même en écartant celles dont la celticité est douteuse, on obtient un ensemble imposant, mais qui prouve seulement l'abondance et la variété des cultes locaux. Il ne se dégage de cet ensemble aucune vue générale sur les conceptions religieuses des Celtes. On ne trouve même pas trace de grandes divinités qui eussent été communes à tous les peuples celtiques. C'est comme dieux locaux ou incorporés à des dieux locaux que Mars ou Mercure ont été honorés. Tout ce qu'on peut dire est que le dieu local assimilé à Mars l'était en tant que dieu de la guerre, et celui qu'on assimilait à Mercure en tant que dieu du commerce et des arts de la paix. *Rosmerta*, parèdre de Mercure, a un nom qui paraît tiré d'une racine *smer-* désignant l'approvisionnement ou la prévoyance (*Ét. C.*, II, 133) ; mais de la même racine est tiré *Smertatius*, surnom de Mars sur une inscription de Trèves.

Apollon de son côté a son nom accolé à des noms de divinités de sources, comme *Bormo* ou *Borvo*. C'est comme dieu guérisseur qu'il est appelé *Virotutis* sur des inscriptions trouvées aux Fins-d'Annecy (H[te]-Savoie) et à Jublains (Mayenne) ; J. Loth, *R. C.*, XXXIII, 258, a montré que ce mot pouvait s'interpréter comme signifiant « bienfaiteur ou guérisseur des hommes ». On doit en rapprocher l'épithète *Toutiorix* donnée à Apollon sur une inscription trouvée à

Wiesbaden ; le radical *tuti-* ou *toutio-* est ici différent du nom de la « cité ». Si l'on ne peut fournir aucune traduction plausible de *Moritasgus* ou de *Vindonnus*, qui sont d'ailleurs des mots celtiques, le fait que ces épithètes d'Apollon se trouvent sur des ex-voto de sources suffit à prouver que le dieu y était honoré comme guérisseur.

En revanche, on a proposé de voir un dieu solaire dans les noms d'*Apollo Grannus* et *Belenus*. Rien ne justifie cette hypothèse en ce qui concerne *Grannus*. Tout ce qu'on peut dire est que le nom de sa parèdre, *Sirona*, semble tiré d'un nom ancien de l'« astre » (H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der Keltischen Sprachen*, Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1909-1913, I, 78). Mais *Belenus* rappelle le nom du premier mai en Irlande, *bel-tene*, où *Tene* est le nom du « feu » (cf. plus loin ce qui est dit des fêtes saisonnières). Le radical *bel-* paraît se retrouver dans le superlatif *Belisama*, épithète de Minerve, et peut se rapporter à l'« éclat » et au « brillant » du soleil ; mais il ne faut pas oublier l'extension relativement limitée des dédicaces à *Belenus* (cf. plus haut). Le culte du soleil est bien attesté dans les plus anciennes civilisations. J. Déchelette, dans l'important travail qu'il lui a consacré (*R. Arch.*, 1909), a réuni un grand nombre de symboles par lesquels le soleil est figuré sous forme de svastika, de triscèle ou de roue. Or, le dieu à la roue est connu chez les Celtes[5], il apparaît sur le chaudron de Gundestrup, et on a de lui de nombreuses représentations. Serait-ce un dieu solaire, comme le supposait H. Gaidoz, c'est-à-dire un Apollon, un *Belenus* ? Le malheur est que les monuments qui le représentent ne lui donnent pas ce nom. Sur la statuette de Landouzy-la-Ville (Aisne), il est identifié à Jupiter (S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, II, 17), et c'est à Jupiter aussi que se rapportent les dédicaces du dieu à la roue à Collias, Gard (*Corp.*, XII, 2972) et à Marsillagues,

Hérault (*ib.*, 4172). On retrouve en Irlande quelques traces du culte du soleil (cf. la *Confessio* de saint Patrice, § 60 et le *Sanas Cormaic*, ou « Glossaire de Cormac », 752, K. M.) ; le nom d'homme *Mac Gréine* « fils du soleil » semble encore en témoigner. Mais il est difficile de savoir quelle place il avait chez les Celtes. L'hypothèse de G. Poisson, qui voyait une représentation solaire dans le cavalier à l'anguipède, reste encore à prouver (cf. *R. C.*, XXXVIII, 364). Un autel anépigraphe, décoré d'une roue, même accompagnée d'un svastika, comme on en a trouvé dans la région des Pyrénées, ne renseigne pas sur la valeur et la destination de ces symboles.

On éprouve un embarras semblable devant la figure du dieu au maillet, dont on connaît en pays celtique plus de vingt exemplaires [6]. L'autel de Sarrebourg, où il est représenté avec sa parèdre, porte une dédicace à *Sucellus* et *Nantosvelta*. On a proposé de traduire *Sucellus* par « bon frappeur », ce qui n'est qu'une hypothèse, plausible après tout ; mais aucune interprétation satisfaisante n'a été fournie de *Nantosvelta*. Le dieu au maillet est généralement représenté seul comme sur la statuette trouvée à Prémeaux (C.-d'Or) ; mais il est parfois accompagné d'un chien, comme à Monceau (S.-et-L.), d'un chien et d'un barillet comme à Mâlain (C.-d'Or), porteur d'un vase comme à Lyon ou à Vienne (Isère). Les uns reconnaissaient en lui *Taranis* ou *Dispater* ; d'autres penchaient pour Silvain, sans raison décisive. Dans le couple *Sucellus-Nantosvelta*, H. Hubert voyait des divinités agricoles : *Sucellus*, portant le maillet du bon tonnelier, serait un dieu de la bière ; *Nantosvelta*, tenant entre les mains une sorte de cabane, serait la déesse à la ruche. Tout cela reste conjectural.

On peut juger ici quel faible secours apporte l'iconographie à la connaissance du panthéon celtique. Ce

qu'il y a d'incertain dans la figure du dieu à la roue ou du dieu au maillet subsiste non moins dans celle de l'anguipède foulé aux pieds par un cavalier [7] et dans les scènes sculptées sur l'autel de Trèves ou sur le monument du musée de Cluny [8]. Ce sont là des représentations de légendes ou de mythes proprement celtiques, puisqu'on en retrouve certains éléments (le taureau, les trois oiseaux) dans la littérature irlandaise. Mais les précisions qu'a cherchées d'Arbois de Jubainville manquent de certitude, et l'interprétation de ces figures est encore à trouver.

On est sur un terrain plus solide en examinant les divinités naturistes, incarnées dans la terre ou les eaux, dans les animaux ou les arbres. Elles étaient fort en honneur chez les Celtes.

Bien des peuples ont rendu un culte à la terre considérée comme une mère [9]. C'était le cas des Germains, comme le dit Tacite, *Germ.*, 40. En maint endroit du domaine celtique, on a trouvé des dédicaces aux divinités de la terre, sous la forme du pluriel *Matres* ou *Matronae*. L'ancien nom de la « mère » (lat. *mater*, gr. μήτηρ, etc.) s'était conservé en celtique (irl. *máthair*), et le nom de la Marne, *Matrona*, semble en avoir été tiré, avec le suffixe *-ona* déjà mentionné. Il est tentant de retrouver ce nom dans celui de *Modron* qui, dans la légende brittonique, est la mère de *Mabon*, correspondant à *Maponos*, surnom d'Apollon. En général les « Mères » sont accompagnées d'épithètes, comme les noms de dieux romains. On a relevé une quarantaine de surnoms ajoutés au pluriel *Matres*, et une soixantaine au pluriel *Matronae*. Comme le culte des mères était pratiqué aussi par les Germains, quand la dédicace provient de la région rhénane, il est difficile de décider si la divinité honorée était celtique ou germanique.

Les noms qui servent d'épithètes aux *Matres* ou *Matronae* sont le plus souvent de signification et même d'origine inconnue. Certains sont assurément des noms locaux. C'est le cas des *Matres Namausicae* (ou *Nemausicae* ?) à Nîmes, ou des *Matres Treverae* près de Clèves (cf. le peuple des *Treveri*). Les *Matres Masanae* (à Mersen près Maestricht) rappellent le nom de la Meuse, comme les *Matres Dervonnae* celui de la localité *Dervo* ou *Dervio* (près de Milan), tiré lui-même du nom du « chêne » (gall. *derw*). On honorait des *Matres Nemetiales* à Grenoble (cf. *nemeton* « sanctuaire ») et des *Matres Eburnicae* près de Lyon (cf. le radical *eburo-* « if », attesté en des noms d'hommes et de lieux). Les *Matres Mediotautehae*, à Cologne, attestent la valeur symbolique du « centre de la cité » connu par d'autres témoignages (cf. p. 87). Mais on ne sait quel sens attribuer aux *Matres Almahae* au Plan d'Aups, Var, *Elitivae* à St-Christol, Vaucl., *Obeleses* à Crossillac, Ardèche, *Vediantiae* près Nice. Il n'est même pas sûr que de pareils mots soient celtiques. Dans la région de Langres et de Dijon, plusieurs dédicaces sont faites *Mairibus*, déformation de *Matribus* dont le motif est inconnu.

En se déplaçant, les Celtes emmenaient avec eux le culte de leurs *Matres*. Ainsi s'expliquent en Grande-Bretagne les dédicaces *Matribus Ollotoutis* ou *Matribus Transmarinis*, qui supposent un culte venu de l'étranger ou d'outre-mer, c'est-à-dire du continent. Une inscription trouvée à Winchester porte *Matribus Italis Germanis Gallis Britannis*, sans doute un hommage collectif rendu à leurs *Matres* respectives par des gens venus de ces différentes régions. Inversement, on a trouvé à Xanten près Düsseldorf une dédicace à des *Matres Brittae*. La région rhénane a fourni bon nombre de dédicaces aux *Matres* ; mais en fait il y en a dans toutes les parties du

monde celtique, du Norique à l'Espagne et de l'Italie du Nord à la Grande-Bretagne.

Les représentations figurées des *Matres* offrent des motifs assez variés, mais qui, toutes, se ramènent à l'idée de la fécondité et de l'abondance. Elles étaient la personnification des forces éparses dans la nature et grâce auxquelles se produit la vie. On les montre portant des corbeilles de fruits ou des cornes d'abondance, tenant des enfants qui leur tètent le sein ou qui dorment dans un berceau sur leurs genoux. Mais il y a une grande variété dans les poses et dans les attributs. Parfois la déesse est seule, mais sur certains monuments, deux, plus souvent trois déesses sont représentées côte à côte, ayant tous les caractères des *Matres* ; cf. notamment les monuments trouvés à Lyon et à Beaune (É. Espérandieu, *Recueil*, n°s 1742 et 2081).

La tradition des déesses mères s'est conservée chez les Celtes insulaires. Le nom de lieu *y Foel Famau* « la Colline des Mères » en rappelle le souvenir en Galles. En Irlande la déesse *Anu* ou *Ana*, dont les deux mamelles apparaissent en deux monticules jumeaux du Munster, est l'antique mère « qui nourrit bien les dieux », suivant l'expression du *Sanas Cormaic*, n° 31. Elle a été plus ou moins confondue avec *Danu* ou *Dana*, dont se réclament les Túatha Dé Dánann. Les deux forment un trio avec l'antique déesse Brigitte, absorbée plus tard dans l'hagiographie chrétienne, mais qui porte un vieux nom hérité de l'indo-européen. Dans le *Sanas Cormaic*, n° 150, cette Brigitte est donnée comme une triple déesse, patronne des poètes, des forgerons et des médecins. C'est encore un exemple de cette conception celtique, suivant laquelle un individu se divise en trois personnes, représentant parfois chacune un des aspects de l'activité totale. Brigitte était la déesse par excellence et se confondait avec *Anu* et *Danu*, en ce sens qu'elles étaient issues toutes trois d'une

même conception divine. On parlera plus loin d'une déesse de la guerre, conçue sous forme de trois oiseaux. Brigitte était fêtée le 1[er] février. Elle est donc à ranger avec les divinités comme *Macha* ou *Tailtiu* dont il sera question à propos des fêtes saisonnières. Avec elle, sous un simple nom d'une antiquité certaine, c'est tout un mythe que l'on découvre, avec les développements que la légende irlandaise en a traditionnellement conservés. Mais le mythe est, comme on le voit, essentiellement naturiste.

Il faut joindre aux *Matres* (ou *Matronae*) les *Nymphae*, auxquelles sont offertes un peu partout de nombreuses dédicaces (avec épithètes : *Caparenses* en Espagne, *Griselicae* à Gréoux, Alp.-de-H[te]-Prov., *Percernes* à Vaison, *Volpinae* en Rhénanie, etc.), les *Proxumae* honorées en maint endroit de la Narbonnaise (Nîmes, Beaucaire, Orange, Vaison, Avignon), les *Virgines* et les *Junones*. Il est probable qu'il faut ranger aussi parmi les *Matres* des divinités féminines dont le nom au pluriel est employé seul. Ainsi les *Suleviae* ont des dédicaces à Velleron, Vaucl., à Collias, Gard, ailleurs encore ; elles sont appelées *Suleviae Iunones* à Marquise, P.-de-Cal., et *Matres Suleviae* en Grande-Bretagne et plusieurs fois à Rome (A. Holder, II, 1663). Mais que dire des dédicaces *Comedovis* (à Aix-les-Bains), *Castaecis* (à Caldas de Vizella, Espagne), *Icotiis* (à Cruviers, Gard), *Menmandutis* (à Béziers), *Minmantiis* (à Périgueux), *Osdiavis* (à St-Saturnin en Montpezat, Alp.-de-H[te]-Prov.), etc. ? On ne sait même pas quel sexe attribuer à ces divinités. La même question se pose pour les *Lugoves*, honorés à Avenches, Suisse, et qui sont l'objet d'une dédicace de la part d'une confrérie de cordonniers (*collegium sutorum*) à Osma, Tarraconaise (*Corp.*, II, 2818). On est tenté de voir dans ce nom le pluriel du dieu *Lugus*, éponyme des nombreux *Lugudunum*, dont l'un est aujourd'hui Lyon. Le dieu *Lug* se retrouve en Irlande, où il

est lié à la fête du 1er août (cf. p. 90). Mais que représente-t-il au juste, il est difficile de le dire. On peut même hésiter à prendre *Lugoves* pour un masculin ou un féminin (*R. C.*, VI, 488). Dans ce dernier cas, il faudrait le joindre aux déesses mères, c'est-à-dire voir en *Lugoves* des déesses naturistes, représentant la force créatrice et la prospérité. Mais il est plus probable que les *Lugoves* sont des dieux *Lug*, comme il y a des dieux Mars, honorés à St-Pons-de-Thomières (dédicace *Martibus*, *Corp.*, XII, 4218), sorte de pluriel de majesté.

C'est aussi à un culte naturiste que se rattachent les divinités des fleuves et des sources, si répandues en Gaule [10]. On connaît la *dea Sequana*, qui avait un sanctuaire aux sources de la Seine et la *dea Matrona* qui en avait un près des sources de la Marne, à Balesmes, H^te^-Marne. Il y avait aussi une *dea Icaunis*, l'Yonne, honorée à Auxerre et une *dea Souconna*, la Saône, à Chalon. Les fleuves en général étaient divinisés. Le guerrier Virdomarus se vantait d'être fils du Rhin (Properce, IV, 10, 41). Il y avait en maint endroit des sources qui étaient l'objet d'un culte ; telles *Acionna*, fontaine de l'Étuvée à Fleury près d'Orléans ; *Atesmerta* dans la forêt de Corgebin, H^te^-Marne ; *Aventia*, à Avenches (Vaud) ; *Urnia*, source de l'Ourne à St-Félix-de-Pallières, Gard ; *Vesunna*, fontaine de Ste-Sabine à Périgueux. Plusieurs sources portaient le nom de *Devona*, la « divine », le plus souvent latinisé en *Divona*, à Bordeaux, à Cahors, à Laudun (Gard), à Tonnerre. Beaucoup n'ont pas livré le nom de la divinité qui y était vénérée ; mais le culte se reconnaît à des traces de sanctuaire, à des restes d'offrandes, à des débris d'ex-voto. Une dédicace *Deae Bibracti*, à la fontaine St-Martin près d'Autun, peut faire supposer que le Beuvray tirait son nom d'une source. Parfois une même source avait deux patronnes : à Bussy-Albieux et à Feurs (Loire) étaient

honorées à la fois *Dunisia* et *Segeta*. De même à Bertrich en Rhénanie une dédicace est offerte *Vercanae* et *Medunae*, apparemment deux divinités de sources.

Les sources avaient aussi des dieux comme patrons. *Ivavos* était celui d'Évaux (Creuse), comme *Luxovius* celui de Luxeuil. Mais il s'agit ici de sources minérales et le dieu qu'on y invoquait était un dieu guérisseur. C'est Apollon qui, au dire de César, avait le pouvoir de chasser les maladies. Aussi le trouve-t-on fréquement associé à *Borvo* ou *Bormo*, qui est, par excellence, avec sa parèdre *Damona* le patron des sources thermales. Il a été question (p. 42) des épithètes de dieu guérisseur *Virotutis* ou *Toutiorix*, données à Apollon. Le culte des sources était certainement antérieur aux Celtes. On le trouve un peu partout dans le monde préhistorique, et il s'est maintenu au cours de l'histoire. Il ne manque pas de fleuves divinisés en Irlande (ainsi la Boyne ou la Shannon), et le culte des sources y est bien attesté (cf. *Tripart. Life*, 123 et P. W. Joyce, *Social History of Ireland*, I, 288). Aussi bien les sources sacrées, passées souvent sous le vocable d'un saint, continuent à être en honneur dans toutes les parties de la France. L'humanité exprime ainsi sa reconnaissance envers l'élément liquide, qui n'est pas seulement curatif comme eau minérale, mais déverse aussi ses bienfaits sous forme d'eau pure. C'est un des plus tenaces de ces cultes naturistes, que le paganisme pratiquait si largement et contre lesquels le christianisme dut lutter, sans réussir d'ailleurs à les faire complètement disparaître [11].

Ces cultes s'étendaient au monde végétal et au monde animal. Les arbres ont souvent, chez les Celtes, un caractère sacré [12]. On en a déjà une preuve dans les cérémonies qui entouraient la cueillette du gui par les druides (cf. p. 73). Des dédicaces trouvées à Arbas (H^{te}-Gar.) et à St-Gaudens sont faites *Sexarbori deo* ou *Sexarboribus*. Il y avait un dieu

« Hêtre » honoré dans les vallées pyrénéennes (dédicaces *deo Fago* à Tibiran, H^tes^-Pyr., et à Ladivert en St-Béat, H^te^-Gar.) ; il y avait aussi un dieu « Rouvre » dans la région d'Angoulême (dédicace *deo Robori* ; *Corp.*, XIII, 1112). Le nom de l'« if » apparaît dans le nom des *Eburones* et dans celui de la ville d'Embrun, *Eburodunum*. Il s'agit dans ce dernier de l'if divinisé ; les composés en *-dunum* ont souvent comme premier terme un nom de divinité (cf. *Lugudunum*, etc.) et la tradition s'en est conservée sous la domination romaine (cf. *Augustodunum* et *Caesarodunum*) ; *Eburos* existe d'ailleurs comme nom propre d'homme (*R. C.*, XLVI, 108).

Il ne manque pas en Irlande d'arbres sacrés, dont la « vie » était entourée de légendes, l'If de Ross, le Chêne de Mughna, le Frêne d'Uisnech, etc. Le mot irlandais *bile* « arbre » semble réservé aux arbres de cette nature, ainsi dans le *Bile Tortan* ; et c'est sans doute le même mot qui figure en gaulois dans le nom de Billom (Puy-de-Dôme), ancien *Biliomagus*. L'irlandais *bile* s'applique parfois à des hommes : *bile buada* « arbre de victoire », *bile betha* « arbre de vie », *ríg-bile* « arbre royal » (ces deux dernières expressions désignant le Christ). Des êtres humains avaient des arbres pour ancêtres. Le nom propre gallois *Guidgen* (Loth, *Mab.*, II, 338) remonte à **Vidugenos* « fils du bois », comme *Guerngen* (A. Holder, III, 224) à **Vernogenos* « fils de l'aulne ». Des noms comme *Mac Cairthin* « fils du Sorbier », *Mac Cuill* « fils du Coudrier », *Mac Cuilinn* « fils du Houx », *Mac Dregin* « fils de l'Épine », *Mac Ibair* « fils de l'If » sont connus en Irlande et les arbres en question sont d'usage courant dans les opérations de magie. On a conclu de là, non sans vraisemblance, que certaines tribus celtiques pouvaient avoir un arbre comme totem. Le fait que le chef des *Eburones*, Catuvolcus, s'est empoisonné en absorbant de

l'if (César, *B. G.*, VI, 31) s'expliquerait alors par un tabou de clan [13].

Ce sont surtout les animaux auxquels les Celtes ont attribué une nature divine et qu'ils ont entourés d'un culte particulier [14]. Il y avait en Gaule un dieu Taureau, le Tarvos *Trigaranos* « aux trois grues », nommé et représenté sur l'autel de N.-D. de Paris ; d'où le nom du chef helvien *Donnotarvos* (César, *B. G.*, VII, 65, 2) qui répond au taureau divin irlandais, le Brun (*Donn*) de Cowley. Une statuette de Taureau à trois cornes a été trouvée à Avrigney, H[te]-Saône (É. Espérandieu, 5380). Les villes de *Tarvodunum*, auj. Thurso (en Caithness, Écosse), et de *Tarodunum*, auj. Zarten (en Bade-Wurt.), étaient consacrées à ce dieu. Il y avait un dieu Sanglier, dont on possède plusieurs représentations figurées, et dont le nom, s'il ne se cache pas parfois sous une forme *eburo-* (issue de **epro-* et confondue alors avec le nom de l'if, *R. C.*, XL, 477), était *Moccos*, correspondant au gallois *moch* « porc » ; une dédicace à *Mercure Moccus* a été trouvée à Langres. La déesse *Arduinna* avait un sanglier pour emblème. Il y avait un dieu Ours, peut-être représenté dans le monstre anthropophage trouvé à Noves, auj. au musée d'Avignon. Un Mercure *Artaios* était honoré à Beaucroissant, Isère ; ce nom est à rapprocher du nom de l'« ours » en irlandais (*art*) et en gallois (*arth*). Un composé **Arto-genos* « fils de l'Ours » explique le nom du roi gallois *Arthgen*, mort en 807, d'après les *Annales Cambriae*. Le nom d'homme *Matugenos* signifie également « fils de l'Ours ». Il y avait aussi une déesse Ourse, *Artio*, à laquelle est consacrée une dédicace sur un monument figuré, trouvé à Berne (*R. C.*, XXI, 288). L'animal dont le culte est le plus répandu est le Cheval, surtout sous la forme d'*Epona*, la déesse Jument (cf. H. Hubert, *Mélanges Vendryes*, p. 187). De nombreux monuments la représentent et des dédicaces lui

sont consacrées dans toutes les parties du monde celtique. Le scholiaste de Juvénal (*ad* VIII, 157) la qualifie de *dea muliorum*. On a trouvé à Neuvy-en-Sullias (Loiret) une statuette de cheval en bronze, qui doit représenter une divinité.

Un dieu cornu figure en bonne place sur l'autel de Reims ; il a les jambes croisées et presse de la main droite un sac d'où sortent des graines que mangent un cerf et un taureau. C'est sans doute *Cernunnos* « le Cornu (?) » dont le nom est écrit sur un autel conservé au musée de Cluny. Mais le sens de cette représentation échappe. Même en la rapprochant d'autres monuments où figure un dieu cornu (ainsi le chaudron de Gundestrup, ou les autels de Saintes et de Vendeuvres, Indre), on reste incapable de l'interpréter. Des têtes à cornes de cerf ou de bélier se voient d'ailleurs en d'autres endroits (É. Espérandieu, 1319, 3015, etc.) ; c'est un motif qui avait pour les Celtes une signification inconnue. Un serpent à tête de bélier se voit sur des monuments à Mavilly, à Paris, à Reims. Le serpent lui-même avait une valeur symbolique ; on le voit entre les mains de dieux ou de déesses sur des monuments trouvés à Sommerécourt (H[te]-Marne), à Hérange (Moselle), à Xertigny (Vosges) ; un serpent cornu décore un autel à Savigny-les-Beaune. L'anguipède fournit un thème répandu en plusieurs endroits (cf. plus haut, p. 14-15 et 45).

Ces motifs d'animaux traduisent certainement des mythes. On en trouve de nombreuses traces dans la tradition irlandaise. Cuchullin (*Cú Chulaind*) est un chien (*cú*), comme Ossian (*Oisin*) est un faon (*oss* « cerf »), né d'une mère changée en biche. Coirpre était surnommé *Cindcait* « tête de chat », parce que son dieu avait une tête de chat. Il y eut en Irlande un peuple de *goborchind* « têtes de chèvre » et un autre de *bocc-ainich* « visages de bouc ». La rivière Boyne divinisée était une vache (*Bouvinda* « la vache blanche »,

d'après Ptolémée, II, 2, 17 ; cf. dans Bède Le Vénérable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, 4 : *inis bou findae* « insula vitulae albae ») comme l'Océan était une « louve » (irl. *faelchu*, gall. *gweilgi*, *R. C.*, XXXIV, I). Enfin les déesses de la guerre paraissent sous formes d'oiseaux ; elles vont généralement par trois et ne portent qu'un même nom : *Morrigan* (*in-deilb éuin* « sous forme d'oiseau », *L. U.* [*Lebor na hUidre*, Livre de la vache brune], 1. 5321) ou *Bodb* qui veut dire « corneille ». Un nom propre *Boduogenos* (*Corp.*, VII, 1292) ou *Boduognatus* (César, *B. G.*, II, 23, 4) signifie « fils de la Corneille » comme *Brannogenos* « fils du Corbeau ». Et le composé gaulois [*C*]*athubodua* sur une inscription de H[te]-Savoie (*Corp.*, XII, 2571) se retrouve exactement dans l'expression irlandaise *bodb catha* « corneille de combat » (*Z. C. P.*, III, 244, § 50) ou *badb catha* (*I. T.*, IV, 2, 70, l. 902).

Sous des formes végétales ou animales, ce sont des puissances occultes qui étaient conçues et honorées ; puissances anonymes, puisqu'elles n'étaient connues que par le comportement d'êtres muets, dépourvus de raison, mais puissances supérieures à nous, en ce que tantôt nous en pouvons tirer des bénéfices appréciables, tantôt et plus souvent nous avons à nous défendre contre elles. Plantes et animaux sont entraînés comme nous dans le courant de la vie universelle, vivant d'une vie fragile et précaire, étant sujets aux mêmes accidents et soumis à une même évolution de la naissance à l'état adulte, puis à la décrépitude et à la mort. Pour les animaux comme pour les hommes la vie est une lutte constante en vue d'assurer la subsistance, conformément à la loi de la jungle qui réserve au plus fort la chair et la substance du faible. Il y a dans cette religion naturiste, même si l'on doit y introduire la notion du totem, une beauté singulièrement émouvante. Mais il est inutile de souligner que toute notion morale en est

absente. S'il est vrai que l'enseignement des druides comportait une doctrine philosophique, il n'en apparaît rien dans les divinités qu'honorait la cité ni dans les fonctions qu'on leur attribuait. C'est le cas de rappeler ce que disait Fontenelle, le véritable fondateur de l'histoire des religions : « Dans toutes les divinités que les païens ont imaginées, ils ont fait dominer l'idée du pouvoir et n'ont eu presque aucun égard ni à la sagesse, ni à la justice... Ainsi, ils imaginèrent les dieux dans un temps où ils n'avaient rien de plus beau à leur donner que du pouvoir, et ils les imaginèrent sur ce qui portait des marques de pouvoir et non sur ce qui en portait de sagesse. » (*Origine des fables*, éd. J.-R. Carré, p. 18).

NOTES

1. Certains ont fait état d'une inscription relevée sur l'épaule du Mercure de Lezoux (*Apronios ieuru sosi... esu...*) et qui signifierait, suivant J. RHYS, *Pr. Br. Ac.*, II, 1906, p. 56 : « Apronios a fait cet Esus » ; cf. Albert GRENIER, *Les Gaulois*, p. 345. Mais l'inscription est d'une lecture difficile, et même si le texte en était assuré, l'interprétation proposée par Rhys serait des plus discutables.

2. En dehors du livre de Ch. RENEL, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, 1907, p. 391 et du *Manuel* de G. DOTTIN, p. 304, on trouvera des listes de divinités celtiques dans ALLMER (A.), *Revue épigraphique du Midi de la France*, année 1894 et suiv. (après la mort d'Allmer en 1899, le travail a été poursuivi et achevé par Émile ESPÉRANDIEU, jusqu'au vol. V de la *Revue épigraphique*, en 1907) ; Edward ANWYL, *Ancient Celtic deities* (*Transactions of the Gaelic Society of Inverness*, t. XXVI, p. 411 et suiv.) et *Ancient Goddesses* (*C. R.*, t. III).

3. Les divinités celtiques de la péninsule ibérique ont été étudiées par J. LEITE DE VASCONCELLOS, *Religioes de Lusitania*, 2 vol., 1897-1905 (cf. *R. C.*, XXVII, 105) ; le second volume est consacré aux Celtes. Voir aussi F. A. COELHO, *Rivista Lusitana*, I, 351-378.

4. Il est peut-être intéressant de donner la liste des noms de dieux indigènes associés à des dieux romains.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MARS

Albiorix (Sablet, Vaucluse, XII, 1300).
Arixo (Loudenvielle, H^tes^-Pyr., XIII, 366) ; aussi seul, *ib.*, 365.
Arm[ogius] (Mayence, XIII, 6738) ; cf. *Harmogius* ou *Marmogius*.
Barrex (dat. *Barreci*, Carlisle, VII, 925).
Beladu (dat. *Beladonni*, Aix-en-Provence, XII, 503).
Belatucadrus (G^de^-Bretagne, VII, 318, 873. 957), fréquemment seul, en G^de^-Bretagne également.
Bolvinnus (Bouhy, Nièvre, XIII, 2899 et 2900).
Braciaca (Bakewell, VII, 176).
Britovius (Nîmes, XII, 3082).
Budenicus (Collias, Gard, XII, 2973).
Buxenus (Camp-Buisson en Velleron, Vaucluse, XII, 5832).

Camulus (Barhill, VII, 1103 ; Arlon, XIII, 3980 ; Rindern, XIII, 8701), seul à Rome, VI, 46.
Cariociecus (Tuy, Galice, II, 5612).
Carrus (Chânes, Alp.-de-H^te^-Prov., XII, 356).
Caturix (Nonfoux et Pomy, Suisse, XIII, 5046 et 5054, et Böckingen, XIII, 6474).
Cemenelus (Cimiez, Alp.-Mar., V, 7871).
Cicinus (Chânes, Alp.-de-H^te^-Prov., XII, 356).
Cicolluis (Aignay-le-Duc, XIII, 2887 ; Dijon, 5479 ; Mâlain, 5597, 5599 et 5601).
Cnabetius (région de Sarrebrück, XIII, 4507, 6455, 6572 ; cf. *Z. C. P.*, XX, 278).
Cocidius (en G^de^-Bretagne, VII, 286, 886, 914, 977), fréquemment seul, VII, 701, 800 et suiv., 876, 953, 974, associé aussi à Silvain.
Condatis (près Durham, VII, 420).
Corotiacus (Martlesham, Suffolk, VII, 93^a^).
Cososus (Bourges, Holder, I, 1139).
Dinomogetimarus (St-Pons-de-Thomières, Hérault, XII, 4218).
Divanno (*ibid.*).
Dunatis (Artemare, Ain, XIII, 2532 ; Bouhy, Nièvre, XIII, 2899).
Giarinus (St-Zacharie, Var, XII, 332).
Harmogius (Styrie, III, 5320) ; *Harmogius* seul à St-Veit-sur-la-Drave, III, 4014.
Intairabus (*R. Arch.*, 1896, 2e vol., p. 400).
Lacavus (Nîmes, XII, 3084).
Latobius (Styrie, III, 5320) ; et seul en Tyrol, III, 5097 et 5098.
Lavictus (Pouzac, H^tes^-Pyr., Holder, II, 165).
Leherennus (Ardiège, H^te^-Garonne, XIII, 100, 109, 110).
Lelhunnus (Aire, Landes, XIII, 422 et 423).
Lenus (Rhénanie et Luxembourg, Holder, II, 184).
Leucetius (Rhénanie, Holder, II, 193).
Leucimalacus (prov. de Cuneo, V, 7862).
Loucius (Angers, Holder, II, 291).
Marmogius (Styrie, III, 10844), seul, III, 5672 = 11815.
Medocius (Colchester, mais d'authenticité douteuse).
Mogetius (Bourges, XIII, 1193).
Mogenius (Seckau-en-Styrie, III, 5320).
Mullo (Nantes, Rennes, Craon ; Holder, II, 651).
Nabelcus (St-Didier, Vaucl., XII, 1170).

Nodons (Lydney Park, VII, 138) ; seul VII, 139 et 140.
Ocelus (Carlisle, Holder, II, 827).
Olloudius et *Olludius* (Bisley, Gloucestershire, VII, 73 et Antibes, XII, 166).
Randosatis (Taragnat, P.-de-Dôme, XIII, 1516).
? *Riga* (Multon, Yorkshire, VII. 263[a]).
Rigisamus (Chessels, Somersetshire, VII, 61 et Bourges, XIII, 1190).
Rudianus (St-Andéol et St-Genis, Drôme, XII, 1566 et 2204), aussi seul près de Hyères, XII, 381.
Sabelcus (Monieux, Vaucl., XII, 1171).
Segomo (Lyon, XIII, 1675 ; Artemare, Ain, XIII, 2532 ; Arinthod, Jura, XIII, 5340) ; aussi seul, Cimiez, V, 7868 et Nuits, C.-d'Or, XIII, 2846.
Sinatis (Styrie, III, 5320).
Smertatius (Möhn-près-Trèves, Holder, II, 1593).
Sutugius (St-Plancard, H^te-Garonne, *C. R. Ac. Inscr.*, 1945, p. 588) ; aussi seul? XIII, 164.
Tilenus (La Bañeza, Leon, Holder, II, 1846).
Tioutatis (Styrie, III, 5320).
Tritullus (St-Laurent-de-Trèves, Lozère, XIII, 1561).
Vellaunus (Caerwent, Holder, III, 150).
Vesontius (Besançon, XIII, 5368).
Vintius (Vence, V, p. 918) ; aussi seul, Hauteville, H^te-Savoie, V, 2558.
Vorocius (Vichy, XIII, 1497).

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MERCURE

Alaunius (Mannheim, XIII, 6425).
Andescox (Colchester, VII, 87).
Arcecius (Bregenz, III, 5768).
Artaius (Beaucroissant, Isère, XII, 2199).
Arvernorix (Miltenberg-am-Main, XIII, 6603).
Arvernus (une dédicace au sommet du Puy-de-Dôme et cinq dans la région rhénane, XIII, 1522, 7845, 8235, 8579, etc.) ; écrit *Advernus*, XIII, 8164 (Cologne).
Atesmerius (écrit *Adsmerius*, Poitiers, XIII, 1125) ; aussi seul, Meaux, XIII, 3023.
? *Biausius* (Ubbergen, Hollande, XIII, 8726).
Canetonessis (Bernay, XIII, 3183, 19-23).

Cimiacinus (Ludenhausen, Oberbayern, III, 5773).
Cissonius (près Besançon, XIII, 5373 ; Cologne, XIII, 8237) ; aussi seul, Kreuzwald-près-Metz, XIII, 4500 ; Hohenburg près Ruppertsberg, XIII, 6119 ; cf. la déesse *Cissonia*.
Clavariatis (Vertault, C.-d'Or, XIII, 3020, et Marsal, Moselle, XIII, 4564).
Colualis (en Espagne, Holder, III, 1257).
Dumiatis (au Puy-de-Dôme, Holder, II, 1368) ; cf. P. MONCEAUX, « Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes », *Revue Historique*, t. XXXV, 1887, p. 232-262 et t. XXXVI, 1888, p. 1-28 et 241-278.
Excingiorigiatus (en Rhénanie, *Gallia*, I, 201).
Gebrinius (Bonn, *Z. C. P.*, XX, 391).
Leud... anus (Weisweiler, Holder, II, 197).
Magniacus ou *Magniacovellaunus* (Hières, Isère, XII, 2373).
Moccus (Langres, XIII, 5676).
Naissatis (Zukovac, III, 8260).
Secat[*is*] (Hohe Donne, Alsace, Holder, II, 1422).
Tourenus ou *Toutenus* (Hohenburg-près-Ruppertsberg, XIII, 6122).
Vassocaletis (Bitburg, XIII, 4130).
Vellaunus ou *Magniacovellaunus* (ci-dessus).
Visucius (Bordeaux, XIII, 577 ; Hockenheim-près-Spire, XIII, 6347 ; Köngen, XIII, 6384) ; aussi seul, Heidelberg, XIII, 6404, ou joint à Apollon, Pfalzburg, XIII, 5991 ; cf. la déesse *Visucia*.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À APOLLON

Amarcolitanus (Branges, S.-et-L., XIII, 2600).
Anextiomarus (en G[de]-Bretagne, Holder, III, 622).
Atepomarus (Mauvières, Indre, XIII, 1318 ; cf. *R. C.*, XVII, 34 et suiv.).
Belenus ou *Belinus* (Aquilée, V, 737, etc.) ; fréquemment seul dans l'Italie du Nord, le S.-E. de la France et le Norique.
Borvo (Bourbonne-les-Bains, XIII, 5911) ; fréquemment seul ou avec sa parèdre *Damona*.
Cobledulitavus (Périgueux, XIII, 939).
Grannus (Rome, VI, 36 ; en Écosse, VII, 1082 ; à Branges, XIII, 2600 ; à Horburg, XIII, 5315 ; en Bavière, III, 5588 ; en Suède, XIII, 10036, 60) ; presque toujours avec sa parèdre *Sirona*.

Livicus (Rhénanie, Holder, II, 250).
Maponus (en G[de]-Bretagne, VII, 218, 1345), aussi seul, VII, 332 ; cf. *R. C.*, XIV, 152.
Mogounus (Horburg, Bas-Rhin, XIII, 5315).
Moritasgus (Alise, Holder, II, 636 ; cf. *R. É. A.*, XII, 285).
Siannus (Lyon, XIII, 1669).
Toutiorix (Wiesbaden, XIII, 7564).
Virotutis (Les Fins-d'Annecy, XII, 2525 ; et peut-être Jublains, XIII, 3185).
Vindonnus (Essarois, C.-d'Or, XIII, 5644) ; seul, XIII, 5646.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À JUPITER

Accio (près de Pest, III, 3428).
Arubianus (près de Galatz, III, 5185, 5443, 5575, 5580).
Baginatis (Morestel, Isère, XII, 2383).
Bussumarus (en Transylvanie, III, 1033) et *Bussumarius* (*ibid.*, III, 14215, 15).
Candamius (Asturies, II, 2695).
Candiedo (Galice, II, 2599).
Felvennis (Rhétie, V, 3904).
Poeninus (Gd St-Bernard, V, 6867), aussi seul ou associé à Silvain.
Senam... (Topusko, Croatie, III, 10833).
Tanarus (Chester, VII, 168).
Taranucus (Scardona, Dalmatie, III, 2804), aussi *Taranucnus* seul, près Landau, XIII, 6094 et près Heilbronn, XIII, 6478. Cf. *Iovi Tonitratori*, III, 2766[a].
Uxellimus (Bukovza, Styrie, III, 5145).

DIVINITÉS ASSOCIÉES À HERCULE

Deusoniensis (sur des monnaies de Postumus et de Carausius).
Illunnus (Narbonne, XII, 4316).
Magusanus (sur des monnaies de Postumus et sur des inscriptions en G[de]-Bretagne, VII, 1090, en Zélande, en Gueldre, en Brabant, en Rhénanie, Holder, II, 386).
Mertronnus (en Italie du Nord, V, 5534).
Saego ou *Saegontius* (Silchester, VII, 6).
Toliandossus (St-Élix-Theux, Gers, XIII, 434).

DIVINITÉS ASSOCIÉES À SILVAIN

Cocidius (Housesteads, VII, 642) ; associé plus souvent à Mars.
Poeninus (Tirnovo, III, 6143) ; associé aussi à Jupiter.
Sinquatis (Géromont, Belgique) aussi seul ; Holder, II, 1574.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MINERVE

Belisama, cf. D'ARBOIS, *R. Arch.*, XXV (1873), p. 197 ; aussi seule à Vaison, XII, p. 162.
Sulevia Idennica (Collias, Gard, XII, 2974).

5. Sur le dieu à la roue, voir H. GAIDOZ, *Études de mythologie gauloise, le dieu gaulois du soleil*, 1886 ; S. REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, II, 17 ; Charles RENEL, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, 1907, p. 258 ; L. COURCELLE-SENEUIL, p. 66 ; G. DOTTIN, *Manuel*, p. 323. Sur le culte du soleil en particulier, cf. Joseph DÉCHELETTE, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, et Ch. RENEL, p. 213.

6. Sur le dieu au maillet, cf. A. DE BARTHÉLEMY, *R. C.*, I, p. 1 ; GAIDOZ, *R. C.*, VI, p. 457 ; S. REINACH, *R. C.*, XXII, p. 159 et « Bronzes figurés de la Gaule romaine », *R. C.*, XVI, p. 169 ; A. BLANCHET, *Monnaies gauloises*, I, p. 160 ; Ch. RENEL, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, 1907, p. 253 ; L. COURCELLE-SENEUIL, p. 115 ; G. DOTTIN, *Manuel*, p. 322. H. HUBERT a étudié *Sucellos* et *Nantosvelta* dans les *Mélanges Cagnat*, 1912, p. 281. Sur l'autel de Sarrebourg, cf. S. REINACH, *R. C.*, XVII, p. 46 et C. JULLIAN, *R. É. A.*, VII, p. 246.

7. Sur le cavalier et l'anguipède, cf. G. DRIOUX, *Cultes indigènes des Lingons*, p. XVIII et p. 44-52 ; G. POISSON, *R. C.*, XXXVIII, p. 364 ; E. LINCKENHELD, « Études de mythologie celtique en Lorraine », *R. C.*, XLVI, p. 362. F. HERTLEIN y voyait un dieu germanique déguisé en Jupiter, *Die Juppitergigantensäulen*, Stuttgart, 1910 (cf. *R. C.*, XXXIII, p. 104).

8. Sur l'autel de Trèves et celui de N.-D. de Paris, auj. au musée de Cluny, cf. l'étude de Stephan CZARNOWSKI, *R. C.*, XLII, p. 1 et suiv. Les interprétations proposées par H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE par comparaison avec les récits irlandais se trouvent dans *R. C.*, XIX, p. 245 et *R. Arch.*, XXXVI (janvier 1900) ; cf. encore *R. C.*, XX, p. 89, 369, 374, 375 et XXI, p. 253.

9. Sur le culte des *Matres*, voir surtout Max IHM, « Der Mutter- Oder Matronenkultus und seine Denkmäler », *Bonner Jahrbücher*, LXXXIII, 1887 ; et aussi les articles rédigés par IHM dans le *Ausfürliches Lexikon der grechischen und römischen Mythologie* de W.-H. ROSCHER et par J. A. HILD dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de DAREMBERG (Charles-Victor) et SAGLIO (Edmond), Dir., Paris, 1877-1919, 10 vol. A consulter aussi, outre l'article d'E. ANWYL (*C. R.*, III, p. 26-51), les livres de Ch. RENEL, p. 270 et suiv. ; C. JULLIAN, *H. G.*, II, p. 131 ; G. DOTTIN, *Manuel*, p. 316. — Pour les déesses mères en Irlande, M.-L. SJOESTEDT, *Dieux et héros des Celtes*, p. 34. — Sur les *Matres* ou *Maires* au pays des *Lingons*, voir G. DRIOUX, p. 105. — Sur les monuments figurés des *Matres*, cf. Ch. RENEL, p. 274 et suiv. et W. KRAUSE, n°s 74 et 75.

10. Sur les divinités de fleuves et de sources, voir en particulier Claudius VAILLAT, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, 1932, où l'on trouvera une ample bibliographie des travaux antérieurs. — Il n'y a rien à retenir de l'idée souvent exprimée que *-ona* dans *Divona* serait un mot signifiant « source » ; on ne connaît aucun mot de ce genre dans les langues celtiques ; il s'agit d'un simple suffixe très répandu sous les formes *-ona* ou *-onna* dans le celtique commun (cf. *R. C.*, XLIV, p. 256). — C. Jullian a proposé le sens de « source » pour le mot *-cantus*, second terme de *Avicantus* et qui se retrouve, semble-t-il, dans les noms de CACHAN et de LARCHANT (*R. É. A.*, XXIV, p. 260 et XXV, p. 379) ; c'est une hypothèse qui ne repose sur rien (cf. *R. C.*, XL, p. 477). Il n'est d'ailleurs pas très sûr que *Avicantus* soit le nom d'un dieu de source ; c'est arbitrairement aussi qu'on a voulu faire de *Nemausus* un dieu guérisseur. Il n'en est pas moins certain qu'il y avait à Nîmes une fontaine sacrée qui guérissait certains maux ; cf. Marcel GOURON, *Les étapes de l'histoire de Nîmes*, Nîmes, 1939. — Sur *Atesmerta*, voir Georges DRIOUX, *Cultes indigènes des Lingons*, p. 139.

11. On trouvera dans A. BERTRAND, *La Religion des Gaulois*, p. 400, une série de textes de sentences prononcées par les différents conciles (notamment ceux d'Arles, en 452, et de Tours, en 567) contre ceux qui avaient recours aux fontaines ou qui rendaient un culte aux pierres ou aux arbres pour se guérir de maladies ou se préserver de divers accidents.

12. Sur le culte des arbres en général, cf. El. HULL, *Folklore of the British Isles*, chap. VI. Sur les arbres sacrés en Irlande, *R. C.*, XLIV, p. 316. Sur les noms de personnes tirés de noms d'arbres, J. LOTH, *R.*

É. A., XXII, p. 121 et F. C. DIACK, *Scottish Gaelic Studies*, I, p. 142. Sur les superstitions relatives aux plantes et aux arbres, Ch. PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, I. clij à clv et sur le rôle magique des arbres, J. LOTH, *R. C.*, XLIV, p. 5.

13. Sur la mort de Catuvolcus, chef des Éburons, empoisonné par l'if, cf. Victor TOURNEUR, *Mélanges Paul Thomas*, 1930, p. 661.

14. Sur la divinisation des animaux chez les Celtes, cf. surtout H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les Druides et les dieux celtiques à formes d'animaux*, Paris, 1906, p. 143. Sur le culte des animaux en général, El. HULL, *Folklore of the Isles*, chap. VII. Salomon REINACH y a reconnu les survivances du totémisme, *R. C.*, XXI, p. 269 ; ses conclusions ont été contestées par Jules TOUTAIN, *R. H. R.*, 1908, p. 344, mais le principe en semble inattaquable, même si S. Reinach en a parfois exagéré les conséquences. Cf. encore C. JULLIAN, *Recherches...*, p. 39.

CHAPITRE III

LE CLERGÉ ET LE CULTE

Si quelque chose peut donner idée de l'unité du monde celtique au point de vue religieux, c'est bien l'existence d'une classe sacerdotale héritière et gardienne des traditions de la race. Le druidisme est un élément essentiel de l'organisation religieuse des Celtes et, comme l'a soutenu H. Hubert, c'est une institution panceltique. En étudiant le développement qu'il a pris aussi bien chez les Celtes continentaux que chez les Celtes insulaires, on apprend à connaître des faits nouveaux qui complètent l'enseignement qu'on retire de l'examen des divinités [1].

Sur l'origine du druidisme, des doctrines contraires ont été émises. Certains y ont vu une institution d'origine étrangère, antérieure aux Celtes et que ceux-ci, en arrivant dans les îles Britanniques, auraient empruntée à leurs devanciers en l'adaptant à leur propre usage. Cette doctrine ne paraît pas soutenable. On doit, au contraire, considérer le druidisme comme une antique institution d'origine indo-européenne, comparable à celle des brahmanes de l'Inde, des mages de l'Iran et des flamines de Rome. Il se serait maintenu aux deux extrémités du monde indo-européen une tradition religieuse commune. Certaines correspondances de vocabulaire entre les deux domaines supposent l'existence de rituels

semblables et confirment l'antiquité de la tradition (cf. *M. S. L.*, XXI, 265).

Le nom des druides a fait l'objet de diverses interprétations [2]. On est toutefois d'accord aujourd'hui pour y voir un nom composé, **dru-vid-*, dont le second terme est une forme de la racine **veid-* « savoir ». Un composé de la même racine, **su-vid-* « qui sait bien » est conservé dans l'irlandais *suí* (gén. *suad*) « sage » et le gallois *syw* « *id.* ». Le nom du « druide » est représenté de même en irlandais par *druí* (gén. *druad*) et en gallois par *dryw*, conservé seulement comme le nom d'un oiseau, le « roitelet ». Sur le premier élément du nom, les opinions diffèrent. Ce serait l'ancien nom du « chêne » (cf. gr. δρῦς) suivant une explication qui remonte à l'antiquité : Pline l'Ancien croyait le mot druide tiré du nom grec du « chêne » (*Histoire Naturelle.*, XVI, 95, 249). D'autres l'expliquent comme une sorte de préfixe superlatif, tiré d'une racine exprimant la force ou la fermeté. Il semble qu'on puisse s'en tenir à la première explication : **dru-vid-* « qui connaît le chêne ». La seule objection qu'on y pourrait faire est qu'en Irlande, les druides pour leurs opérations magiques usent plutôt de l'if, du sorbier, du coudrier, que du chêne. Mais le chêne tient une assez grande place dans la magie des druides de Gaule pour qu'on n'hésite pas à en reconnaître le nom dans le vieux composé **dru-vid-*.

Le druidisme était en pleine vigueur en Gaule au temps de la conquête ; et César décrit avec précision le rôle que les druides exerçaient dans la société (*B. G.*, VI, 13-18). C'étaient à la fois des éducateurs, des juges et des prêtres. Ils instruisaient la jeunesse (*ad hos magnus adolescentium numerus disciplinae causa concurrit*) ; ils réglaient les différends publics et privés entre citoyens (*fere de omnibus controversiis publicis privatisque constituunt*) ; ils présidaient aux sacrifices et expliquaient les mystères de la

religion (*rebus divinis intersunt, sacrificia publica ac privata procurant, religiones interpretantur*). Avec les chevaliers, *equites*, auxquels était réservé le métier des armes, les druides représentaient la classe sociale la plus élevée ; ils n'allaient pas à la guerre et étaient même, semble-t-il, exempts d'impôts (*B. G.*, VI, 14). Cicéron entretenait des relations amicales avec le druide Divitiacus (mieux *Deviciacos*), un Éduen favorable à la cause romaine.

Aucun document ne mentionne de druides en Gaule cisalpine ou en Espagne. Ce peut être un pur accident. Mais il est possible aussi que dans l'Italie du Nord le druidisme ait été étouffé de bonne heure et qu'en Espagne il n'ait pas réussi à s'imposer aux populations hybrides où les Celtes n'étaient qu'en minorité. En Gaule même, le centre de son rayonnement aurait été la cité des Carnutes, considérée comme le milieu du pays (cf. p. 87). Dans la division tripartite de la Gaule qu'enseigne César (*B. G.*, I, 1), ce serait donc une institution propre aux Celtes et aux Belges. C'était, d'autre part, une institution aristocratique, une prérogative de la race conquérante. Elle était liée à la royauté ; aussi la rencontre-t-on chez les Galates. Dans les cités où s'était établi un régime populaire, il est possible que le druidisme ait perdu de son autorité politique et qu'il ait dû se contenter d'un pouvoir judiciaire et surtout religieux.

En tout cas, bien des témoignages confirment le rapport de César. Diodore (V, 31, 4) décrit les druides comme des sages versés dans les choses divines et particulièrement honorés (περιττῶς τιμώμενοι) ; ils pratiquaient les auspices (οἰωνοσκοπία) et prédisaient l'avenir en immolant des victimes ; aucun sacrifice ne se faisait sans eux. Dion Chrysostome est plus formel encore (*Orat.*, 49). Après avoir mentionné les mages de la Perse, les prêtres de l'Égypte et

les brahmanes de l'Inde, il ajoute : « les Celtes avaient de même ceux qu'on appelle druides, versés dans la divination et dans toute autre science ; sans eux, il n'était permis aux rois ni d'agir, ni de décider, au point qu'en vérité c'est eux qui commandaient, les rois n'étant que leurs serviteurs et les ministres de leurs volontés. » On verra plus loin que ce qui est dit là est également vrai de l'Irlande. Le druidisme d'ailleurs s'étendait bien au delà de la Gaule ; il existait chez les Galates (cf. Aristote, fgt. 30, p. 1479[a] 32 et Origène, *Contre Celse*, I, 16). On doit conclure du texte de Strabon (IV, 4, 4) qu'il était en pratique chez tous les Celtes.

Parlant de la doctrine des druides, César emploie une phrase qui prête à controverse : *disciplina*, dit-il, *in Britannia reperta et inde in Galliam translata esse existimatur ; et nunc qui diligentius eam rem cognoscere volunt plerumque illo discendi causa proficiscuntur* (*B. G.*, VI, 13, 11-12). C'est sur cette phrase qu'on s'est appuyé pour soutenir l'origine étrangère du druidisme. En fait, il faut seulement en conclure qu'à l'époque de César, on allait en Grande-Bretagne se perfectionner dans la connaissance du druidisme. Ce n'est pas le seul exemple de l'habitude qu'avaient les Celtes de traverser les mers pour parfaire leur instruction, surtout en ce qui concerne les mystères et les secrets de la magie. Mainte légende irlandaise, à commencer par celle de Cuchullin, fournit la preuve qu'une semblable pratique était de tradition chez les Celtes. Les îles d'ailleurs avaient un caractère sacré. Toutes celles qui entourent l'Irlande et la Grande-Bretagne ont été dans le Moyen Age chrétien des sanctuaires de missionnaires, des asiles d'ascètes et d'ermites. C'est une survivance des temps païens (cf. Plutarque, *De Def. orac.*, 18). César avait peut-être entendu parler d'un voyage des apprentis druides dans des îles adjacentes à la Bretagne et il en avait conclu que le druidisme était origi-

naire de cette région. L'obligation de franchir la mer faisait sans doute partie de l'initiation ; on allait de Gaule en Grande-Bretagne pour suivre les leçons de druides réputés.

La position si haute du druidisme en Gaule au temps de César s'écroula rapidement [3]. Un siècle plus tard, les druides pourchassés dans les campagnes n'étaient plus, au dire des Romains, que de vulgaires sorciers de village, tombés dans un complet mépris. Que s'était-il donc passé ? Fustel de Coulanges hésitait à expliquer la ruine du druidisme, ou par l'effet de la politique romaine, ou par la volonté des Gaulois, ou par les causes de décadence qu'il portait en lui-même. En fait, c'est la politique romaine qui est certainement la grande responsable. Dès la conquête terminée, le druidisme devait porter ombrage aux vainqueurs, parce qu'il représentait une force d'opposition. C'est en lui que s'incarnaient les traditions nationales. Il fallait le supprimer pour romaniser le pays. Déjà Auguste avait interdit le druidisme à quiconque était citoyen romain. Claude l'abolit complètement (*druidarum religionem... tantum civibus sub Augusto interdictam Claudius penitus abolevit* ; Suétone, *Claud.*, 25). D'après Pline (*H. N.*, XXX, 13), la suppression avait été déjà proclamée par un sénatus-consulte de Tibère. Les Romains avaient installé à *Augustodunum*, ville gallo-romaine substituée à Bibracte comme capitale des *Aedui*, une école pour les enfants de l'aristocratie gauloise (Tacite, *Ann.*, III, 43). C'est qu'ils avaient tout à craindre des druides autant comme éducateurs de la jeunesse que comme arbitres des procès. Mais ils ne vinrent pas facilement à bout de leur résistance. Pomponius Mela, qui écrivait en l'an 44 de notre ère, dit que les druides donnaient leur enseignement aux jeunes nobles en se cachant dans des cavernes ou dans des ravins retirés (*docent multa nobilissimos gentis clam et diu vicenis annis aut in specu aut in abditis saltibus*, III, 19). Chaque fois que la

puissance romaine parut en Gaule affaiblie ou menacée, les druides relevèrent la tête. Ce fut sans doute le cas dès l'an 21, lors de la révolte de Sacrovir (Tacite, *Ann.*, III, 19), ce qui provoqua la mesure prise par Tibère. Ce fut certainement le cas en l'an 71, lors de la révolte de Civilis, où les druides prêchèrent la résistance en prédisant que l'empire romain touchait à sa fin (Tacite, *Hist.*, IV, 54). Il est probable que le druidisme se maintint, au moins dans les basses classes de la population, aussi longtemps que la langue gauloise, c'est-à-dire jusqu'aux IVe ou Ve siècles de notre ère. Il ne s'éteignit que lentement et conserva longtemps un certain prestige. Ausone, au IVe siècle, parle de deux professeurs de Bordeaux qui se vantaient d'avoir des druides pour ancêtres.

En Grande-Bretagne aussi l'extinction du druidisme fut une des premières tâches de la politique romaine [4]. Lors de la campagne de Suetonius Paulinus dans l'île de Mona, en l'an 58, les druides avaient été au premier rang de la résistance à l'envahisseur (Tacite, *Ann.*, XIV, 30). Lorsqu'au milieu du Ve siècle les légions se retirèrent de Grande-Bretagne et que les Bretons recouvrèrent la liberté, le druidisme avait disparu en tant qu'institution fonctionnant au grand jour. Pourtant, les druides figurent encore dans l'épisode célèbre de la *Vie* de Vortigern, lorsqu'il voulut consacrer par un rite païen la fondation de sa forteresse (Nennius, *Historia Brittonum* dans Edm. Faral, III, 30-31) ; mais ils sont alors désignés sous le nom de *magi*, suivant une tradition fréquente et qui vient du latin (cf. Pline, *H. N.*, XVI, 249 : *druidae, ita suos appellant magos*). C'est par le mot *magi* aussi qu'Adamnan désigne les druides contre lesquels eut à lutter Colum Cille dans son apostolat en Écosse (*Adamnani Vita Columbae*, p. 73 et 146). Ces druides étaient-ils un reste du druidisme brittonique, refoulé au delà du mur d'Antonin ? Peut-être étaient-ils venus antérieurement d'Irlande. Toutefois le texte irlandais *De*

chophur in dá muccado : « De la génération (?) des deux porchers » (*I. T.*, III, 240, l. 156) parle de druides bretons, *druid do Bretnaib*. Mais en gallois, le nom ancien du druide, *dryw*, n'a subsisté que comme nom du « roitelet » ; pour désigner le druide, on dut refaire un nom nouveau, *derwydd*, tiré de *derw* « chêne » et attesté dès les plus anciens textes poétiques. Mais ce nom ne représente alors que le souvenir légendaire d'une institution disparue. Peut-être l'influence irlandaise est-elle pour quelque chose dans le renouvellement du nom.

En Irlande, en effet, le druidisme s'était perpétué sans interruption et avec une force que le temps n'avait pas diminuée. Il n'est pas sûr que le mot figure sur une inscription ogamique, où un nom propre au génitif est suivi de *maqi droata* qui signifierait « fils de druide » (A. Holder, I, 1330) ; c'est plus probablement aussi un nom propre (cf. R. A. S. Macalister, *Studies in Irish Epigraphy*, Londres, 1902, part II, p. 137). En tout cas, lors de l'arrivée de saint Patrice, l'institution est florissante. Le christianisme, pour s'implanter dans l'île, dut faire assaut de magie avec le druidisme, et il ne triompha qu'en s'adaptant lui-même à des traditions que le druidisme avait rendues familières à l'esprit du peuple [5]. Une date importante est celle de 560, où le roi Diarmuid fut vaincu par la magie de Colum Cille. Ce fut la fin de Tara, irl. *Temair*, « capitale de l'idolâtrie et du druidisme d'Irlande », *cend idlachta 7 druidechta na h-Eirenn* (*Vie Tripart.*, p. 40, l. 15). Mais l'influence des druides ne cessa pas pour cela. La littérature épique fournit d'abondants témoignages de leur puissance et de leur autorité.

En combinant l'abondante documentation tirée de cette littérature avec les renseignements fournis par les auteurs classiques, on se rend compte de ce que pouvait être le druidisme. On voit d'abord ce qu'il n'était pas. Dans la société

celtique, il ne constituait pas une caste fermée, ni dans la vie publique une communauté. Ammien Marcellin, suivant ici Timagène, dit bien que les druides étaient *sodaliciis adstricti consortiis* (XV, 9, 4). Cela veut dire apparemment qu'ils formaient une sorte de confrérie qui se recrutait sans doute par cooptation et qui comportait une certaine hiérarchie. Il y avait un druide suprême en Gaule au témoignage de César, *his omnibus druidibus praeest unus qui summam inter eos habet auctoritatem* (VI, 13, 8). En Irlande, dans les récits sur saint Patrice, colligés par Tirechan, il est question d'un *primus magus* (*Vie Tripart.*, II, 325, 1. 28) ; il s'appelait Recrad et avec neuf autres druides, il avait préparé un complot pour faire périr l'apôtre chrétien. Lorsque le druide suprême vient à mourir, ajoute César, c'est le plus éminent en dignité qui lui succède ; si plusieurs sont en concurrence, on a recours à l'élection : *hoc mortuo, si quis ex reliquis excellit dignitate, succedit ; ac si sunt plures pares, suffragio druidum adlegitur*.

Dans le fonctionnement du druidisme aux temps païens, rien ne ressemble à ce que devaient être aux temps chrétiens une abbaye ou une paroisse. Le druide se mêle à la vie des autres hommes dont il partage les occupations, les besoins et même les passions. Il est marié comme eux. Le druide Miliucc, chez lequel Patrice à ses débuts servit comme esclave, avait un fils et des filles. Le druide Dil, qui était aveugle, est mentionné avec sa fille Eithne dans plusieurs récits irlandais (*Cath Mucrime*, S. H. O'Grady, *Silva Gadelica*, Londres, 1892, 354 ; *Indarba na n-Dési*, *An. fr. Ir. Mss.*, I, 22), qui nous font pénétrer dans leur vie intime. D'après le *Fotha Catha Cnucha* (*R. C.*, II, 90-91), Nuadu, druide de Cathair le Grand, fut le père de Tadg, lequel eut une fille qui donna le jour à Finn, père d'Oisin. Le fameux druide Cathba épousa Ness, fille d'un roi de Munster et devint père de Conchobar ;

leur fille Dechtire fut la mère de Cuchullin. Certains des récits où les druides sont mêlés plongent profondément dans le mythe. Mais ils sont importants, parce qu'ils nous font connaître l'idée que les Irlandais, vers le VIIIe ou IXe siècle de notre ère, conservaient par tradition de l'ancien druidisme. L'hagiographie en a gardé aussi le souvenir. Le druide Maithgen joue un rôle dans la *Vie* de Ste Brigitte (*Lives of Saints from the Book of Lismore*, 1164 et suiv.) comme le druide Lugbrann dans celle de St Ciaran (*ibid.*, 4006 et suiv.).

En Irlande comme en Gaule, ce qui distinguait le druide, c'était sa science, acquise au prix d'un long apprentissage et reconnue par une sorte de consécration qui l'habilitait dans ses fonctions. Rien ne dénonce le druide en la personne de Divitiacus, tel que nous le montre César (*B. G.*, I, 20). C'est par Cicéron que nous connaissons sa qualité et ses talents en divination : *partim auguriis partim conjectura quae essent futura dicebat* (*De Div.*, I, 41, 90). De même que certains hommes l'emportent sur les autres par un regard plus perçant, une ouïe plus fine, une main plus sûre ou un pied plus léger, de même le druide a le privilège d'un don naturel d'intelligence, affiné par l'éducation et perfectionné par l'expérience. Aussi y a-t-il des druides supérieurs à d'autres. Dans les récits irlandais les rois ont grand soin de s'attacher les druides les mieux doués et les plus habiles. Lorsque deux armées sont en présence, les druides de chacun des partis déploient toutes les ressources de leur magie pour assurer la défaite de l'adversaire. C'est le plus fort qui l'emporte.

En Gaule, le druide accomplissait certains rites et présidait aux sacrifices. On connaît la description que fait Pline (*H. N.*, XVI, 251) de la cueillette du gui de chêne rouvre. La cérémonie avait lieu le 6e jour de la lune. On amenait sur les lieux des taureaux blancs et le druide vêtu de blanc lui-même montait sur l'arbre pour couper le gui avec une serpe d'or ;

on immolait ensuite les victimes. Les druides, dans des cérémonies non moins solennelles, pratiquaient la cueillette d'autres plantes. Il y en avait une nommée *selago*, qui servait de remède à toute sorte de maladies ; elle était notamment employée en fumigations pour guérir les maux d'yeux. Le rite imposait de la cueillir sans instrument tranchant avec la main droite passée par l'ouverture gauche du vêtement (Pline, *H. N.*, XXIV, 62, 103). Une autre plante était le *samolus*, qui servait de remède contre la maladie des bœufs et des porcs ; il fallait l'arracher de la main gauche et le jeter dans un récipient où il était broyé, mais toujours sans le regarder (*ibid.*, XXIV, 63, 104). Il sera question plus loin des cérémonies barbares qu'étaient les sacrifices humains.

Dans la tradition irlandaise, les druides sont surtout des magiciens. Outre qu'ils obtiennent par leur magie une connaissance du passé, ils sont capables aussi de prévoir l'avenir, de deviner les mystères qui se cachent derrière les apparences trompeuses, de dépister et de contrebattre les desseins des malfaisants. Ils commandent aux forces de la nature, opèrent des métamorphoses, détournent les vents ou amassent les nuées, font servir le feu et la fumée à leurs opérations magiques. Ils ont des secrets pour guérir les malades et pour rendre malades les gens bien portants. Leurs prédictions s'opèrent en sacrifiant un porc (*Togail Bruidne Da Derga*, 287) ou en écoutant le cri des oiseaux (E. O'Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, I, 224), en regardant la direction des nuages (*Hy Fiachra*, 99) ou en observant les astres (Wh. Stokes, *Three homilies*, 103).

Les incantations des druides ont des noms variés, souvent cités dans les textes, mais sur le sens et la nature desquels nous ne sommes souvent qu'imparfaitement renseignés : le *teinm laegda* ou *laeda* (*Sanas Cormaic*, s. v. *orc tréith* ; *Laws*, I, 45 ; *Mann. and Cust.*, II, 209 ; *I. T.*, III, 50,

I), l'*imbas forosnai* « grande science qui éclaire » (*R. C.*, XXXVII, 312 ; *Z. C. P.*, XIX, 163), tous deux condamnés par saint Patrice ; le *dichetal do chennaib* « incantation improvisée » (*I. T.*, III, 50, I) ou le *glám dichenn* « cri improvisé » (*R. C.*, XII, 119 ; *A. C. L.*, II, 257, n. 383), l'*airbe druad* « barrière des druides » (*R. C.*, XVII, 144 ; S. H. O'Grady, *Silva Gadelica*, Londres, 1892, II, 472, 42 ; *Lives of Saints from the Book of Lismore*, xxviij) ou le *snaidm druad* « nœud des druides » (*Acallam na Senórach*, « La Conversation des vieillards », éd. Wh. Stokes, *Irische Texte*, IV, 1, Leipzig, 1900, 938 [trad. partielle par S. H. O'Grady, *Silva Gadelica*, Londres, 1892, II]), le *céo druidechta* « nuage de druidisme » (*Fled Bricrend*, « Le festin de Bricriu », 45 et 49 [texte et trad. de G. Henderson, « The Feast of Bricriu », Londres, *Irish Texts Society*, vol. II, 1899] ; *Silva Gadelica*, II, 423), le *celtar comga* (*Z. C. P.*, II, 431) ou le *feth fiada* (D'Arbois de Jubainville, *Cycl. Myth.*, 277), dont on donna le nom à une *lorica* de saint Patrice (cf. *Thes. Pal.*, II, 354 et *R. C.*, XLVII, 356).

Ils prescrivent ou dirigent des ordalies comme *deog dermaid* « boisson d'oubli » (*Serglige ConCulaind* « la maladie de Cuchullin » dans *I. T.*, I, 226), *coire fír* « chaudron de vérité » (*Laws*, I, 195 ; IV, 285), *crann-chur* « lancement de bois » (*Laws*, III, 337 ; cf. le *coel-bren* « bois à pronostic » du gallois, *R. C.*, XVI, 314, et la consultation du sort chez les Germains, d'après Tacite, *Germ.*, 10), *tál Mochta* « hache de Mochta » (nom d'un druide, *Mann. and Cust.*, I, 216), *iarn Luchta* « fer de Luchta » (nom d'un autre druide, qui était allé en apprendre l'usage en *Letha* « Armorique » ? Cf. le *haiarn twym* « fer chaud » des *Welsh Laws* et du poète gallois Prydydd y Moch, *M. A.*, 205 *b*), *airisem ic altóir* « station à l'autel », dont le nom même témoigne

d'influences chrétiennes. Sur toutes ces ordalies, cf. Stokes, *I. T.*, III, 183-229 et Hennessy, *Pr. R. Ir. Ac.*, X, 34.

Ce n'est pas le lieu d'exposer l'ensemble de l'activité des druides, telle qu'on en conservait l'idée dans l'Irlande du Moyen Age. L'étude de ce vaste sujet est encore à faire. Quelques traits seulement sont encore à retenir, qui prêtent à un rapprochement avec le druidisme de Gaule. C'est un vêtement blanc aussi que portait le druide irlandais quand il opérait solennellement. Il jouissait auprès du roi d'une autorité singulière, puisque le roi n'avait pas le droit de parler avant ses druides (*geis don ríg labrad rena druidib*, *Táin Bó Cualnge* ou « razzia des vaches de Cooley », éd. Windisch, l. 4725, *L. L.* [*Lebor Lagin*, Livre de Leinster], 93 *b*, et *oen do gessib in ríg labrad riana druidib*, *Mesca Ulad* « L'ivresse des Ulates », éd. Hennessy, p. 12, *L. L.*, 263 *b* 17). Le druide, investi d'un pouvoir religieux, était en effet l'intermédiaire naturel entre le monde surnaturel et le monde des hommes. C'est lui qui donnait leur nom aux nouveau-nés, qui souvent même baptisait les lieux ; on sait quelle est la valeur du nom dans les sociétés primitives ; le nom commande la destinée de celui qui le porte, il ne doit être donné que par quelqu'un pourvu d'une science spéciale. Le druide a également autorité, sinon pour imposer lui-même des obligations ou des interdictions rituelles, du moins pour en assurer l'exécution en les faisant connaître aux intéressés. On sait quelle place tenaient les *geasa* dans la vie irlandaise, comme expression de la fatalité [6].

Les druides avaient certainement aussi comme fonction de fixer le calendrier, qui comportait des jours fastes ou néfastes [7]. Sur le calendrier découvert à Coligny (Ain) et conservé au musée de Lyon, les uns et les autres sont désignés par l'abréviation *mat.* ou *anm*[*at*]. ; *mat.* correspond au mot irlandais *maith* « bon, favorable » ; breton *mad* « *id.* ». Les

Romains avaient consacré à un dieu planétaire chaque jour de la semaine. On a fabriqué en Gaule des vases dont les parois extérieures figurent en relief les sept dieux planétaires, particulièrement chez les *Tungri* et les *Nervii*. On en a trouvé un exemplaire complet et de nombreux fragments d'autres à Bavai (Nord); c'était là un des centres de cette fabrication, qui paraît avoir cessé au temps des Antonins. Il y avait là peut-être la suite d'une tradition celtique. Toutefois, en Irlande, la désignation des jours de la semaine s'est faite suivant une terminologie réglée par le rite chrétien du jeûne (cf. Thurneysen, *Z. f. d. Wortforschung*, I, 186). Les druides n'y sont donc pour rien; c'est un privilège qu'ils auront abandonné aux prêtres chrétiens.

Les druides n'étaient pas les seuls dans le monde celtique à représenter la classe intellectuelle en relation avec la religion et la magie. César, il est vrai, ne connaît que les druides, qu'il oppose, on l'a vu, aux chevaliers, *equites*. Mais Lucain parle à la fois des druides et des bardes, ceux-ci étant des poètes (*vates*) qui célébraient la gloire des héros morts à la guerre. Diodore (V, 31) distingue les druides des bardes et des devins (μάντεις). Strabon (IV, 4, 4) mentionne les οὐάτεις (*vates*), qui étaient des sacrificateurs versés dans les sciences de la nature (ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι). Ammien Marcellin (XV, 9, 4), reproduisant l'enseignement de Timagène, dit qu'il y avait chez les Celtes à la fois des *bardi*, des *euhages* et des *drasidae*. Les *bardi* chantaient les exploits des guerriers; les *euhages* expliquaient les secrets de la nature, les *drasidae*, d'un génie plus élevé, traitaient de hautes questions philosophiques. On est d'accord pour considérer *euhages* (gr. εὐαγεῖς) comme une mauvaise traduction grecque du mot *vates*, et *drasidae* comme une corruption de *druidae*. Or, l'équivalent du mot *vates* se trouve en Irlande,

où à côté des druides existent des *fáthi* (sg. *fáith*), qu'on appelle aussi *filid* (sg. *file*). Le celtique comme l'italique avait un mot de forme **vātis* ou **vātēs* désignant le « prophète inspiré », d'où le « poète ». En gallois, *gwawd*, sorti de la même racine, est un mot abstrait désignant le « chant » et souvent la « satire », car le poète usait souvent de sa science des mots pour nuire à ses adversaires. La racine s'est conservée aussi en germanique, où même elle a gardé son sens originel : vieil-anglais *wód* comme vieil-islandais *óðr* veut dire « possédé, saisi d'une exaltation poétique, inspiré » ; l'allemand n'a plus que l'abstrait *Wut* « fureur ». La forme οὐάτεις de Strabon n'est que la transcription grecque d'un mot gaulois **vātis* mis au pluriel, le même que l'irlandais *fáith*. Quant à l'irl. *fili*, gén. *filed*, c'est le « voyant » ; le mot est tiré de la racine **vel-*, qui veut dire « voir » (gall. *gweled*).

En Galles, les Lois distinguent trois rangs de dignitaires : le *prif-fardd* « chef des bardes », l'*ofydd* et le *derwydd*. Le dernier est, comme on l'a vu, une création artificielle par laquelle on faisait revivre le druide. Mais l'*ofydd* est plus artificiel encore ; pour remplacer sans doute l'ancien mot **vātis*, on est allé chercher le nom d'Ovide, le poète latin, qui jouissait dans tout le Moyen Age d'une extraordinaire réputation comme prophète et comme magicien (J. Loth, *R. C.*, IX, 274 et *Mab.*, I, 408). Ce nom est également connu en Irlande, *oibid* (*R. C.*, XX, 265). Il est difficile de se reconnaître dans une situation aussi confuse, compliquée assurément par le fait d'une tradition flottante, arbitrairement reprise et artificiellement rajeunie après des interruptions plus ou moins longues. N'a-t-on pas encore, au dernier siècle, imaginé une classe d'*ovates*, propageant l'erreur commise par une mauvaise lecture de Strabon ?

Pour distinguer les *filés* (irl. *filid*) des druides, d'Arbois de Jubainville a supposé qu'il s'agissait de deux corporations rivales : celle des *filés* aurait fait alliance contre celle des druides avec le clergé chrétien. Ainsi s'expliquerait l'attitude de Colum Cille à l'assemblée de Druim Ceta en 574, où il soutint la cause des *filés*. Mais, à dire vrai, Colum Cille était un *filé* lui-même, et ce n'est pas seulement contre les druides qu'il eut alors à se défendre. Il y eut d'ailleurs bien des cas où des rivalités s'élevèrent entre druides mêmes, et il est naturel que des tiers en aient tiré profit pour s'appuyer sur les uns au détriment des autres. La distinction des druides et des *filés* a des motifs bien plus sérieux et une porté beaucoup plus grande. A l'origine, ils devaient être assez voisins. Chez les Ulates à côté du druide Cathba, il y avait le *filé* Amorgein (R. Thurneysen, *Heldensage*, p. 93). Les *filés* avaient aussi un chef, *ríg-file* ; au temps de saint Patrice, c'était un nommé Dubthach. On connaît aussi Dallan Forgail au VI[e] siècle, et au VII[e] le fameux Senchan Torpeist. Ils formaient alors une corporation fermée comprenant une hiérarchie de sept degrés (*I. T.*, III, 112), animée d'un puissant esprit de corps et dont l'activité était tournée vers l'étude et la pratique des secrets du langage. Ils avaient don de prophétie, connaissaient le pouvoir des mots et savaient lancer des satires dont l'effet était redoutable. Leur action pouvait se trouver en concurrence avec celle des druides, puisqu'elle consistait en un même usage des secrets de la magie. Mais avec le temps, l'institution des *filés* s'est, en Irlande, dégagée des traditions religieuses, accompagnées de légendes et de mythes, dans lesquelles le druidisme est resté plongé au point de s'y noyer. Le *filé* s'est, en quelque sorte, laïcisé, sécularisé. Il a pris rang d'érudit au sens le plus large, il a formé une seule et même classe sociale avec l'*ollamh*, l'*eolach*, l'*éces*, le *fer léiginn*, tous noms qui désignent les intellectuels, faisant

profession de science, recueillant et transmettant poèmes et récits. Il n'a, dès lors, plus rien de commun avec le druide.

Une distinction ancienne entre *filés* et druides serait, d'après certains auteurs, que les premiers admettaient des femmes dans leurs rangs, et les autres pas. En fait, il est en Irlande question, à plusieurs reprises, de *ban-filid* « femmes-filés » ou *ban-fáithi* « femmes-prophètes ». Ainsi, Fedelm qui joue dans la *Táin Bó Cualnge* auprès des guerriers du Connacht le rôle de Cassandre chez les Troyens, est appelée tantôt *ban-fili* (*L. U.* [*Lebor na hUidre*, Livre de la vache brune], l. 4525) et tantôt *ban-faith* (*ib.*, l. 4535) ; elle aussi avait été en Grande-Bretagne apprendre l'art de la prophétie. Le féminin de l'irlandais *file* (gén. *filed*) apparaît certainement sous la forme *Veleda*. C'est le nom bien connu que donne Tacite à une prophétesse des *Bructeri* (*Hist.*, IV, 61 et V, 24) qui, au temps de Vespasien, aurait été honorée comme une divinité (*Germ.*, 8). Il est possible que le mot ait été emprunté par les Germains aux Celtes, ou mieux encore que Tacite ait donné à cette Germaine le nom gaulois de la prophétesse. Stace aussi mentionne une *Veleda* (*Les Silves.*, I, 4, 90) et de même Dion Cassius (LXVII, 5, 3). Cette *Veleda* devait être tout simplement une druidesse.

L'existence des druidesses est assurée par l'*Histoire auguste*.

Suivant Lampride (*Alex. Sev.*, 60, 6), Alexandre Sévère en aurait rencontré une qui lui aurait adressé la parole en gaulois. Suivant Vopiscus (*Num.*, 14, 2 et *Aurel.*, 44, 4), Numérien et Aurélien auraient consulté des druidesses. On ne saurait mettre en doute pareil témoignage, puisque Pomponius Mela, de son côté, parle des prêtresses de *Sena* (III, 6), qui en étaient aussi. Les druidesses de l'*Histoire auguste*, au IIIe siècle de notre ère, n'étaient que des diseuses de bonne aventure, mais les druides de la même époque en Gaule

n'étaient pas d'un rang plus relevé. En Irlande, le mot *bandruí* « femme druide » est connu. On le rencontre dans un passage de la *Táin Bó Cualnge* (l. 2402, éd. Windisch, *L. L.* [*Lebor Lagin*, Livre de Leinster], 75 *b* 13) : *tri fer-druid 7 tri ban-drúid* « trois druides hommes et trois druides femmes », où il veut peut-être simplement dire « femmes de druides », si l'on compare le passage correspondant de la version du *Lebor na h-Uidre*, 6268, où on lit : [*tr*]*i druíd 7 a teóra mná* « trois druides et leurs trois femmes ». Mais on rencontre *ban-druí* ailleurs, où il ne peut se traduire que par « druidesse » : *Macgnímartha Finn* « Les exploits d'enfance de Finn » (*R. C.*, V, 1881, p. 198, 30 [trad. angl. par K. Meyer, « The Boyish Exploits of Finn », *Ériu*, I, 1904, p. 181-190]) et *Dindshenchas de Rennes* [ou en prose] (*R. C.*, XVI, 34 et 276). Il ne paraît guère douteux que chez les Celtes le métier de druide comme celui de *filé* ait de bonne heure admis les femmes comme les hommes. Au temps de saint Patrice, deux druides donnaient un enseignement aux filles du roi Loegaire.

Il y a un autre nom de prêtre qui est connu en Gaule : c'est celui de *gutuater*, attesté sur des inscriptions au Puy-en-Velay (*Corp.*, XIII, 1577) et à Mâcon (*ibid.*, 2585). Sur deux inscriptions d'Autun (A. Holder, III, 638, 50 et 52), une dédicace au dieu *Anvallos* est faite par le gutuater. Le mot se retrouve sans doute dans le texte d'Hirtius (*B. G.*, VIII, 38), où il est dit que César aurait fait mettre à mort un certain *Gutuater* (ou *Guturvatus*, la leçon n'est pas sûre), responsable du soulèvement des Carnutes contre les Romains. Le mot n'a aucun correspondant en celtique insulaire.

Il peut remonter à **ghutu-pater* « père de l'invocation ou de l'incantation » (J. Loth, *R. C.*, XV, 224 et XXVIII, 119 ; *A. Br.*, XX, 550 et *R. Arch.*, 1925, II, 221). C'était apparemment un desservant de temple, chargé de l'appel à la divinité, peut-être un gardien de sanctuaire ou de bois sacré ;

il devait avoir une fonction équivalente à celle des *antistites templi*, dont parle Tite-Live chez les *Boii* d'Italie (XXIII, 24, 12) ou de l'*aedituus Beleni* que mentionne Ausone (*Prof.*, XI, 24). D'Arbois de Jubainville a supposé que les druides, les *vates* et les *gutuatri* auraient constitué une trinité sacerdotale respectivement comparable à celle des pontifes, des augures et des flamines à Rome. Rien n'autorise pareille hypothèse.

On vient de voir quel rôle il est permis d'assigner aux *gutuatri*. Quant aux autres catégories, dont les attributions sont assez flottantes au cours des âges, on peut en résumer l'histoire ainsi qu'il suit. Il semble que les druides représentent la classe sacerdotale la plus ancienne avec les fonctions variées que leur reconnaît César. Mais il se serait produit ou bien une confusion entre des personnages primitivement distincts qui auraient été amenés à échanger certaines de leurs fonctions, par exemple le druide et le barde ; ou bien plutôt une séparation des pouvoirs qui aurait provoqué une scission entre des fonctions primitivement réunies entre les mains d'un même homme. Ainsi auraient été distingués des druides proprement dits les bardes ou poètes, les *vates* ou prophètes inspirés appelés aussi les voyants. Mais ces divers emplois n'ont pas eu le même sort en Irlande et en Galles.

En Irlande, le druide est resté prépondérant ; jamais le *filé* ou le *fáith* n'y a eu un rang aussi élevé, ni une autorité aussi grande. Le barde y a été rejeté à un rang inférieur, et les *filés* le traitent avec un certain mépris (*I. T.*, III, 107). En Galles, où le druidisme, battu en brèche par les Romains, avait fini par être étouffé, c'est le barde qui a pris le plus haut rang, en comprenant d'ailleurs toute une hiérarchie (*R. C.*, XLVIII, 343). L'addition de l'*ofydd* et du *derwydd* résulte d'une refonte toute artificielle, où le *derwydd*, dont la fonction est d'ailleurs des plus mal définies, n'occupe que le plus

bas rang. C'est une déchéance que n'a pas connue le druide irlandais, qui a tenu jusqu'à la fin une place éminente dans la tradition nationale.

La séparation des pouvoirs a, toutefois, entraîné en Irlande la création d'un personnage nouveau, le *brehon*, irl. *brithem*, « juge ». D'après César, les druides exerçaient en Gaule une autorité judiciaire ; ils avaient à connaître des crimes, des meurtres, des procès d'héritage ou de propriété ; ils prononçaient des punitions et des récompenses ; le châtiment le plus grave qu'ils eussent à infliger était l'interdiction des sacrifices, une manière d'excommunication. Le *brehon* irlandais n'est pas à proprement parler un juge ; c'est un juriste, chargé de conserver la tradition de la jurisprudence et d'éclairer les parties : on le consultait dans tous les cas litigieux. Nous possédons d'ailleurs d'Irlande comme de Galles toute une littérature juridique, d'autant plus précieuse qu'elle est restée indépendante du droit romain. Le *brehon* irlandais a certainement hérité d'une partie au moins des attributions du druide gaulois.

La fonction d'enseignement en revanche est restée aux mains du druide en Irlande comme en Gaule. Le druide Cathba dans la *Táin Bó Cualnge* est entouré d'une classe de disciples ; ils étaient cent qui, sous sa direction, apprenaient le druidisme, *druidecht*. Dans l'*Indarba na n-Dési*, le druide Dil a deux élèves (*dalta*), qui, dans une conjoncture délicate, s'arrangent pour lui ravir son secret par trahison. On a signalé plus haut que les filles du roi Loegaire, au temps de saint Patrice, avaient deux druides pour les instruire. On aimerait à savoir en quoi consistait cette instruction ; l'essentiel en était fait sans doute des pratiques de la magie, dont les druides étaient dépositaires. Les druides gaulois avaient des prétentions plus hautes, si l'on en croit les écrivains anciens. Non seulement ils imposaient à leurs élèves jusqu'à vingt années

d'études pour apprendre par cœur des poèmes qu'ils se refusaient à coucher par écrit, mais ils avaient toute une philosophie, qui passait pour s'inspirer des doctrines de Pythagore (cf. Diodore,V, 28, 6 ; Valère Maxime, II, 6, 10 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15). C'est ainsi qu'ils enseignaient l'immortalité de l'âme et croyaient à la métempsycose (Pomponius Mela, *De chorographia*, III, 2, 19). Par là s'explique peut-être la vogue que donnent les légendes irlandaises ou brittoniques aux personnages à transformation, comme Amairgin ou Taliesin ; les métamorphoses sont courantes dans le folklore des Celtes insulaires [8].

Si l'on en croit Diogène Laërce (*Vie des phil.*, préf., VI, 150-153), les druides enseignaient aussi une éthique, qui se résumait en la triade : « honorer les dieux, ne pas faire de mal, pratiquer la bravoure. » C'est là une formule honorable pour les druides de Gaule, si vraiment ils l'inculquaient à leurs disciples. En fait, on l'a vu plus haut, il n'y a aucune base morale à la religion des Celtes. Même leurs idées eschatologiques sont dépourvues de toute distinction d'un traitement différent des bons et des méchants. S'ils admettent la survivance après la mort, ils croient que l'autre vie n'est que la continuation de celle-ci. L'autre monde n'est guère qu'un double de celui-ci, c'est-à-dire que tous les mortels y ont la même destinée (cf. *R. C.*, XVI, 110).

Les légendes irlandaises sont remplies de détails, d'ailleurs assez confus, sur les idées qui avaient cours au sujet de l'au-delà. C'est M.-L. Sjoestedt, dans son livre *Dieux et héros des Celtes*, qui a fait l'analyse la plus exacte du monde surnaturel des Irlandais. Deux conceptions différentes s'y mêlent. L'une se rattache à la tradition suivant laquelle les tumuli, qui sont l'œuvre des premiers habitants de l'île antérieurement à la conquête gaélique, servaient de

demeure au monde des fées ; on y avait sans doute découvert des trésors qui pouvaient suggérer pareille idée. C'est ce qu'on désignait du nom de *síd*. Le nombre des *síde* était assez considérable sur le sol de l'Irlande. Le type le plus complet en est conservé dans New Grange ; mais il y en avait un grand nombre. Le *Dindshenchas* ou « légendier des lieux remarquables » en prose en mentionne treize (*R. C.*, XVI, 290) ; le *Dindshenchas* en vers dix-huit (E. Gwynn, *Metrical Dindshenchas*, V, 201) ; ces chiffres sont inférieurs à la réalité. C'est là qu'habitent les « gens du *síd* », *aes síde*, dont il est souvent question dans la littérature épique (cf. *L. U.* [*Lebor na hUidre*, Livre de la vache brune], 1. 9999). Mais, en plus de cette habitation souterraine, le monde des fées en avait une autre, dans des îles situées en un point mal défini de l'Océan. Cette conception dérive des idées qui avaient cours sur le caractère sacré des îles, et qui expliquent qu'on s'y soit rendu pour s'initier à des doctrines mystiques (cf. p. 68). Ces idées sont anciennes. La croyance en l'existence d'îles merveilleuses, d'îles des bienheureux est un trait de folklore très répandu. On le trouve en Grèce (μακάρων νῆσοι, Hésiode, *O.*, 169 ; Pindare, *Olympiques*, II, 77 ; Platon, *Banquet*, 179 E, *Phaed.*, 115 D) et à Rome (Plaute, *Trinummus*, 545). Lucien en donne une description au 2[e] livre de son *Histoire Véritable*.

Les deux conceptions se sont mélangées, et une troisième est venue s'y ajouter, la conception chrétienne, sans d'ailleurs entamer beaucoup l'idée païenne de ce Paradis. Il est appelé à la fois *tír na mbeo* « terre des vivants », ou *tír na n- óg* « terre des jeunes », ou *tír sorcha* « terre lumineuse », mais aussi *tír tairngiri* « terre de promesse » (*Wb.* [ms. du texte lat. des épîtres de St Paul conservé à Wurtzbourg], 33 *b* 2 ; *L. U.*, 1. 6440), expression tirée du Nouveau Testament (γῆ τῆς ἐπαγγελίας, *Ad Hebraeos*, XI, 9). Ce qui est appelé *síd* dans

le *Serglige ConCulaind* « la maladie de Cuchulain », chap. 31, devient une île, chap. 35, et a le nom de *tír sorcha*, chap. 34. Dans l'*Echtra Condla Cháim* « les aventures de Connla le Beau », *tír beo* (*L. U.*, l. 9996), *síd* (l. 9998) et *Mag Mell* (l. 10003) sont synonymes. Dans cette terre bénie, on jouit sans mélange de tous les biens qu'on pouvait désirer ici-bas. Les descriptions qu'en font les fées pour y attirer les hommes sont enchanteresses. On s'y rendait en bateau de verre.

En Galles aussi, il est question d'*annwfn* « monde sans fond » ? dans le *Mabinogi* de Pwyll, roi de Dyfed. C'est un monde merveilleux comme le Paradis des Gaëls. La notion d'*annwfn* a pu se transformer : elle semble être devenue un enfer chrétien dans le récit de Kulhwch (*Red Book of Hergest*, 124-24), ou en tout cas s'y être assimilée. Mais dans un poème obscur du *Book of Taliesin* (*F. A. B.*, II, 181), *annwfn* est confondu avec *caer sidi* « la cité des fées » ; on y dit qu'Arthur s'y est rendu sur *Prydwen*, qui est le nom de son bateau ; c'est donc encore une confusion entre le monde souterrain et le monde des îles. Il s'agit en tout cas d'un séjour pour les défunts. C'est la région au delà du mur dont parle Procope (*De Bell. Goth.*, IV, 20, 42), où sont emmenées sans cesse les âmes des morts : λέγουσιν οὖν τὰς τῶν ἀποβιούντων ἀνθρώπων ψυχὰς εἰς τοῦτο ἀεὶ διακομίζεσθαι τὸ χωρίον.

Sur terre, le mot qui désigne un lieu sacré était en celtique *nemeton*. Le vieil-irlandais l'a conservé sous la forme *nemed* glosant le latin *sacellum*. Ce n'était pas nécessairement un édifice, bien qu'une inscription trouvée à Vaison (*Corp.*, XII, p. 162) porte Σεγομαρος... ειωρου βηλησαμι σοσιν νεμητον « Segomaros a donné à Belesama ce nemeton » et que, d'autre part, Fortunat (I, IX, 10) emploie *fanum ingens* pour traduire *Vernemeton* (attesté ailleurs,

A. Holder, III, 218). Le nemeton gaulois pouvait être un bois sacré. Le *Cartulaire de Quimperlé* mentionne à l'année 1031 : *silva quae vocatur Nemet*. Il y a en Irlande un lieu *Fidnemed* qui doit remonter à *Vidu-nemeton* « sanctuaire du bois ». Strabon (XII, 5, 1) dit que le conseil des Galates se réunissait en un lieu nommé δρυνεμετον ; ce composé doit contenir le nom du chêne et il faut en rapprocher la mention faite par César (VI, 13) de l'assemblée annuelle des druides *in loco consecrato* du pays des Carnutes. D'après les cérémonies qui s'y déroulaient, l'assemblée devait se tenir au milieu des bois. Le mot *nemeton* est fréquent en toponymie. Le *Tasinemetum* de la Table de Peutinger (en Carinthie) contient peut-être le nom de l'« if », lat. *taxus*, arbre sacré. *Arnemetum* « près du sanctuaire » serait la forme ancienne d'*Arlempde* (H^te^-Loire), d'après A. Thomas (*R. C.*, XX, 2). C'est à *Nemetodurum* que remonte sans doute le nom de *Nanterre* et aussi celui de *Nemthur*, lieu de naissance de saint Patrice. Une glose à l'*Hymne de Fiacc* (*Thes. Pal.*, II, 308) dit que Nemthur était près de Dumbarton. Or, le cosmographe de Ravenne signale en cette région un *Medionemetum* (A. Holder, II, 524). On sait quelle importance attachaient les Celtes à la fixation du centre des pays ou ils s'installaient. Ce centre avait un caractère sacré, souvent symbolisé par une pierre, comme en Grèce l'ὀμφαλός de Delphes (cf. *R. C.*, XXXVII, 142). Le pays des Carnutes où se tenait l'assemblée plénière des druides passait pour être le milieu de la Gaule (*quae regio totius Galliae media habetur*, César, *B. G.*, VI, 13), comme en Irlande la province de Meath qui avait Uisnech comme centre passait pour être le milieu de l'île (*Mide medón Gaedel* ; *Metr. Dindshenchas*, III, 440). Les nombreuses villes portant le nom de *Mediolanum* n'étaient pas de purs centres urbains ; elles avaient certainement un caractère sacré,

qu'il est malheureusement impossible de définir, en l'absence de toute précision sur le sens du mot *-lanum*.

Un synonyme de *nemeton* était *nemosos* ou *nemossos* formé du même radical avec un autre suffixe, peut-être dialectal en celtique commun. *Nemossos* était l'ancien nom de Clermont-Ferrand, plus tard *Augustonemeton* ; et il y avait en Gaule cisalpine un *Medionemossos*, transcrit *Mezunemusus* sur la stèle de Zignago (*R. C.*, XXXIV, 418), équivalent de *Medionemeton*. Il est possible que *Nemausus*, ancien nom de la ville de Nîmes (où il désignait le sanctuaire d'une source sacrée) et de la ville de Nemours, soit une autre forme de ce *Nemos(s)os*. La racine *nem-* en celtique semble avoir désigné le « sacré ». Elle apparaît encore dans des noms propres, dont *Nemon*, femme du dieu *Neit*, d'après le *Sanas Cormaic* (P. W. Joyce, *Social History of Ireland*, I, 268).

Il est malaisé de dire ce que représente au juste le *celicnon* que Martialis éleva à Ucuetis d'après l'inscription d'Alise. C'est évidemment une construction, puisque le même mot existe en gotique (*kelikn*), traduisant ἀνώγαιον, et une construction à destination religieuse, offrande d'un particulier à un dieu qu'il voulait honorer. On a trouvé au mont Donon, comme à l'Altbachtal de Trèves, des groupes de petits sanctuaires rectangulaires, abris modestes ou même simples auvents adossés au rocher et protégeant un monument de culte, une effigie divine (cf. *Gallia*, I, 200). Les temples dont on a reconnu l'emplacement à Jublains comme à Nizy-le-Comte (Aisne), aux sources de la Seine comme au sommet du Puy-de-Dôme, et en bien d'autres endroits, datent tous de l'époque gallo-romaine et ne nous donnent pas idée de ce que pouvaient être les lieux sacrés où les Gaulois adoraient leurs dieux antérieurement à la conquête.

On ne peut dire davantage si les dieux y étaient représentés et sous quelle forme. D'après César (*B. G.*, VI, 17),

Mercure avait en Gaule *plurima simulacra*; que faut-il entendre par là? des images du dieu ou de simples symboles? Maxime de Tyr (*Dissert.*, VIII, 8, p. 30) dit qu'un chêne élevé servait chez les Celtes de statue à Zeus: Κελτοὶ σέβουσι μὲν Δία· ἄγαλμα δὲ Διὸς κελτικὸν ὑψηλὴ δρῦς. Cela rappelle le δρυνέμετον de Strabon. Lucain parle d'autre part des tristes représentations divines des Celtes et déclare qu'elles manquaient d'art (*simulacraque moesta deorum arte carent*, III, 412). Ce jugement n'est que trop justifié quand on considère l'ensemble des monuments figurés de la Gaule, à commencer par le Mercure de Lezoux, le monstre de Noves ou les nombreux tricéphales. Encore ces sculptures grossières s'inspirent-elles de modèles gréco-romains, dont elles ne sont que des imitations malhabiles. Les idoles trouvées à Panossas, Isère (É. Espérandieu, nos 410-411, 829) ou les statues-menhirs du Sud de la France et du Nord de l'Italie (J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, t. I, p. 588; H. Hubert, *R. C.*, XXXIV, p. 418) sont d'une facture plus barbare encore. L'évolution de l'art en Gaule est intéressante à suivre, aussi bien dans l'architecture et dans la sculpture que dans la glyptique et la frappe des monnaies. Mais il est certain que, dès le début, on n'y trouve que le produit d'influences étrangères. Avec le temps, il put compter des chefs-d'œuvre. Il y avait au sommet du Puy-de-Dôme une statue colossale de Mercure assis, qui fut consacrée au temps de Néron; c'était l'œuvre du grec Zénodore, qui mit dix ans à la faire (Pline, *H. N.*, XXXIV, 18, 45).

Les lieux de culte en tout cas étaient très fréquentés, et notamment les sources sacrées si abondantes en Gaule. On y venait en pèlerinage et de tous les points du pays. Dans une de ces sources, à Verneuil-sur-Avre, on a trouvé des mon-

naies provenant des tribus les plus variées, des *Boii* de Transpadane, des *Bituriges Cubi*, des *Catalauni*, des *Leuci*, des *Sequani*, des *Aedui*, des *Ambiani*, des *Eburovices*, de Marseille et de Nîmes, etc. (A. Blanchet, *Traité*, p. 555 et Cl. Vaillat, p. 64). Aux sources de la Seine, un vase contenait, à lui seul, 836 pièces de monnaies avec la dédicace *Dea Sequana Rufus* (*Corp.*, XIII, 2865). Comme celui de la *Dea Sequana*, le sanctuaire de *Moritasgus* à Alise attirait de nombreux malades, dont la fréquentation est attestée par l'abondance des ex-voto (É. Espérandieu, III, 2424 à 2448 ; IX, 7146 à 7152) ; de même le sanctuaire d'*Apollo Vindonnus* à Essarois, Côte-d'Or (*id.*, IV, 3412 et suiv.). Sur ces faits, cf. J. Toutain, *Pro Alesia*, 1918, p. 84. Les Gallo-Romains continuaient certainement là une tradition ancienne.

En ce qui concerne les fêtes que célébraient les Celtes, nous sommes bien renseignés par la littérature de l'Irlande [9]. C'étaient des fêtes saisonnières, mais pas seulement des célébrations rituelles des principales époques des travaux des champs, liées aux révolutions de l'année. Elles plongeaient profondément dans le mythe et les cérémonies qui s'y déroulaient consacraient la tradition d'antiques légendes où le monde des dieux était aux prises avec les humains. Elles se rattachent étroitement aux épisodes fabuleux des invasions et des peuplements successifs de l'Irlande. Elles étaient au nombre de quatre, *Samhain* le 1er novembre, *Imbolc* le 1er février, *Beltene* le 1er mai et *Lugnasad* le 1er août. On les trouve souvent mentionnées dans les textes (ainsi *Z. C. P.*, III, 237, § 27 et 245, § 55).

Les deux principales étaient *Samhain* et *Beltene*, fêtes de l'Hiver et de l'Été, les seules saisons que connaisse, semble-t-il, le calendrier gaulois de Coligny. Le mot *Samhain* a été compris par les Irlandais comme la « fin de l'été » (*sam* + *fuin*) ; mais il paraît avoir signifié « réunion, rassemble-

ment », et ce sens s'accorde assez bien avec le caractère de la fête (cf. ci-dessous). Le nom de *Beltene* contient le nom du « feu », *tene*, précédé, semble-t-il, d'un nom divin apparenté à *Belenos* (cf. p. 43). C'est la forme celtique des fêtes agraires dont les feux de la Saint-Jean continuent chez nous la tradition.

Lugnasad contient le nom de *Lug*, qui a donné son nom à plusieurs villes gauloises, dont celle de Lyon (*R. C.*, XXXV, 384). Il est remarquable que, depuis l'an 10 de notre ère, la fête d'Auguste se célébrait à Lyon le 1er août ; elle s'était apparemment substituée à la fête gauloise de *Lug*. En Irlande, toute une série d'épisodes légendaires relatifs à *Lug* et à sa nourrice *Tailtiu* (cf. *talam* « la terre » ?), à la magicienne *Carman* et à la déesse *Macha*, ont été rattachés à la fête du 1er août. Un autre nom de cette fête, *Bron Trogain* « le chagrin de Trogan » pose des problèmes que seule une connaissance plus exacte de la mythologie pourrait éclaircir. D'après le *Tochmarc Emere*, « La courtise d'Emer » (*R. C.*, XI, 442 et 454), à la fête de *Bron Trogain*, la jeune génération de chaque bétail (*dine cacha cethrae*) était mise en possession (*asselbthea*) du dieu *Bel* ; c'était sans doute un sacrifice propitiatoire pour la conservation du cheptel. C'est sur *Imbolc* que nous sommes le moins renseignés ; le nom même a été estropié pour des motifs d'étymologie fantaisiste. On considérait cette fête comme le début de la lactation des brebis (*oi-melg*). Elle correspondait peut-être aux lustrations romaines du début de février et devait avoir aussi pour les agriculteurs des pays celtiques une valeur de purification.

La fête de *Samhain* a marqué longtemps la date la plus importante de l'année irlandaise. Alors que c'est le caractère agraire qui domine dans les trois autres, *Samhain* a conservé un caractère mythique plus accusé. La tradition y rattachait l'accomplissement de sacrifices sanglants destinés à perpé-

tuer le souvenir des lourd tributs imposés à l'homme par les puissances de destruction. Au seuil de la saison stérile, on offrait aux esprits souterrains les dîmes prélevées sur la fécondité finissante. Tout un ensemble de mythes incarnés dans des rites sauvages, dans des récits effrayants de luttes entre deux mondes, s'étalaient librement le jour de *Samhain* et donnaient à cette fête un aspect unique, celui d'une vision hallucinante et folle où les barrières s'ouvraient qui fermaient le monde invisible et où, pour un moment, le monde des puissances mystérieuses revenait se mêler au monde des humains. (Cf. M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, p. 65).

C'est le 1[er] novembre qu'en un lieu nommé *Mag Slecht*, les Irlandais offraient à une idole du nom de *Crom Cruaich* ou *Cenn Cruaich* (le « Courbe » ou le « Chef du Tertre ») les premiers-nés de chaque progéniture, *primgéne cacha cloinde* [10]. L'idole principale, couverte d'or et d'argent, était entourée de douze autres idoles revêtues de bronze. C'est saint Patrice qui aurait mis fin à cette pratique barbare (*Vie Tripart.*, I, 90-92). Le *Dindshenchas* parle de *Cenn Cruaich* comme étant l'« idole royale d'Irlande » *ríg-idal h-Erenn* (*L. L.* [*Lebor Lagin*, Livre de Leinster], 16 *b* 30). Le nom de *Cenn Cruaich* se retrouve en Grande-Bretagne sous la forme *Pennocrucium*, nom d'une station chez les *Cornovii* d'après l'*Itinéraire d'Antonin*. Il s'agit donc d'un sacrifice rituel, accompli au cours d'une cérémonie solennelle dans un lieu préparé à cet effet, au sommet d'un tertre ; et cette pratique était commune aux Bretons et aux Irlandais.

Il n'y a pas lieu de mettre en doute l'existence de sacrifices humains chez les Celtes, au moins à l'époque la plus ancienne [11]. Le souvenir en est conservé par des témoignages concernant la Gaule au I[er] siècle avant notre ère, chez Cicéron (*Pro M. Fonteio*, X, 21), et chez César (*B. G.*, VI, 16),

comme chez Denys d'Halicarnasse (*Antiquités Romaines*, I, 38) et chez Justin (XXVI, 2, 2), l'abréviateur de Trogue Pompée. Suétone parle de la *dira immanitas* dont était souillée la religion des druides (*Claud.*, 25). Lucain dans le fameux passage où il cite le nom de trois dieux gaulois (I, 444) mentionne pour chacun d'eux des sacrifices sauvages, sur lesquels les scholiastes apportent des précisions [12]. Pour apaiser *Teutates* Mercure, on étouffait les victimes dans une cuve pleine d'eau ; pour apaiser *Esus* Mars on les pendait à un arbre ; pour apaiser *Taranis*, on les brûlait dans un mannequin de bois (genre de sacrifice déjà mentionné par César). On observera que les victimes sont ainsi mises à mort dans ou par trois éléments, l'eau, l'air et le feu, avant sans doute d'être remises à la terre. Le même Lucain (III, 404) fait un tableau horrifique des sacrifices perpétrés dans la forêt de Marseille. Les écrivains chrétiens comme Lactance (*Div. inst.*, I, 21, 3), Tertullien (*Apolog.*, 9), S[t] Augustin (*Cit. div.*, VII, 19) ont insisté sur ces atrocités pour inspirer l'horreur du paganisme. Ils n'ont fait que reproduire des informations antérieures de plusieurs siècles.

Pline qui signale encore des sacrifices humains en Grande-Bretagne (XXX, 4, 13) dit ailleurs (VII, 2, 9) qu'ils venaient de disparaître en Gaule transalpine. C'est sous Tibère et sous Claude qu'ils ont dû être en Gaule définitivement interdits, en même temps qu'était proscrit le druidisme. En Grande-Bretagne et en Irlande, ils ont vraisemblablement duré plus longtemps. Tacite (*Ann.*, XIV, 30) dit des Bretons qu'ils arrosaient leurs autels du sang des prisonniers et consultaient les dieux dans les entrailles humaines. La mise à mort des prisonniers, mentionnée aussi par Diodore (V, 32, 6) chez les Gaulois et chez les Galates et par Ammien (XXVII, 4, 4) chez les *Scordisci*, n'était pas un acte de fureur vengeresse ou de représailles, mais

l'accomplissement d'un rite religieux. Il pouvait toutefois s'accompagner d'atrocités que la religion n'imposait pas. Dion Cassius (LXII, 7) rapporte les horribles traitements infligés aux femmes de la société romaine par les soldats de Boudicca après la prise de deux villes. Cela rappelle ce que St Jérôme (*adv. Jovin.*) prétend avoir vu faire dans sa jeunesse par des *Scotti*, qu'il appelle d'ailleurs *gens Britannica*. On peut croire qu'il y a mis quelque exagération, car ce sont de purs actes de cannibalisme. Mais si les Scots en étaient capables, ils ne devaient pas hésiter à accomplir les sacrifices imposés par la religion [13].

L'esprit qui inspirait ces sacrifices peut être aisément conjecturé par comparaison avec toutes les religions primitives. C'est d'abord un moyen d'effacer les souillures qui risquent d'être funestes à la communauté. On sacrifie les impurs pour les débarrasser de leur impureté. Comme le feu était par excellence l'élément purificateur, on brûlait en Irlande et en Galles les femmes adultères (*R. C.*, XXX, 278-279). Mais le sacrifice est aussi une sorte de marché fait avec la divinité. Pour se concilier ses bonnes grâces ou apaiser ses ressentiments, on lui accorde une part de ce qu'on possède, en la choisissant aussi flatteuse et aussi agréable que possible.

Le sacrifice volontaire accompli par un individu pour sauver son armée ou son peuple résulte de la même conception. Il est illustré d'exemples frappants dans des récits irlandais. A la bataille de *Cúil Dreimne*, où le roi Diarmait mac Cerbaill commandait un des partis, son druide avait par l'incantation *airbe druad* suscité un nuage qui devait troubler la raison des adversaires. Mais ces derniers étaient soutenus par Colum Cille qui adressa une prière à Dieu. Un des leurs se dévoua pour sauter à travers le nuage, et cela sauva son parti : le roi Diarmait fut vaincu. Un sacrifice analogue est rapporté au cours de la lutte entre les gens d'Ossory et les

Dési. Pour assurer la victoire, il fallait que quelqu'un acceptât de se faire changer en vache et d'aller ainsi se faire tuer par l'ennemi. Un druide s'offrit pour ce sacrifice et périt en effet, ce qui donna la victoire aux *Dési* (*An. fr. Ir. Mss.*, I, 23, l. 7). Il est vrai que, suivant une autre version, on aurait désigné d'office un manant (*aithech*) pour ce sacrifice, en promettant à sa postérité la liberté pour toujours (*Ériu*, III, 140, l. 190). Peu importe ; l'idée essentielle est celle d'une *devotio* comme celle qui fit la gloire de Decius Mus à Rome.

Ce qui paraît avoir subsisté le plus longtemps, c'est le meurtre de victimes offertes aux dieux pour consacrer la fondation d'un édifice ou, en général, pour s'assurer la propriété et la jouissance d'un terrain. Les druides de Vortigern lui dirent d'arroser avec le sang d'un enfant l'endroit où il devait construire sa forteresse (Nennius, *Historia Brittonum* dans Edm. Faral, III, 30-31). Un sacrifice analogue aurait été accompli par Colum Cille quand il fonda l'abbaye d'Iona (Wh. Stokes, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890, p. 30, 178 et W. Reeves, *Adamnani Vita S. Columbae*, Dublin, 1857, 203-204). Ces mœurs barbares, dont il y a d'autres traces encore (cf. *R. C.*, XLV, 166) s'adoucirent avec le temps. On se contenta d'offrir aux dieux des simulacres ou de sacrifier des animaux.

C'est le sens de ces nombreux ex-voto trouvés çà et là en France dans des sanctuaires gallo-romains (par exemple, aux sources de la Seine ou à Alésia) et représentant des membres (bras, jambes), ou des organes (yeux, mamelles). De même qu'en cas d'incendie on fait la part du feu pour sauver le reste, de même en cas de maladie on abandonnait aux dieux la partie malade, au moins en effigie, pour qu'ils s'en contentent et rendent la santé à l'organisme. La substitution d'un animal à un être humain voué au sacrifice ou à l'expiation se rencontre dans bien des religions primitives.

C'est le cas de la biche substituée à Iphigénie ou du bélier à Isaac. On enfermait même dans un animal avant de le sacrifier l'impureté d'un homme ou d'une tribu. C'est le cas du bouc émissaire de la Bible, et en Grèce du κάθετος ἀμνός ou βοῦς. Un exemple frappant en est fourni par le récit irlandais de l'*Indarba na n-Dési* (*An. fr. Ir. Mss.*, I, 19, l. 16). Un enfant était issu d'un inceste et pour ce motif devait être brûlé. Sur le conseil d'un druide, son impureté est introduite dans le corps d'une vache, et la vache est ensuite jetée à la mer. Ainsi les dieux sont satisfaits. Cet exemple montre la pérennité d'usages païens dans un récit dont le plus ancien manuscrit est du XIe siècle.

On peut terminer sur cet épisode ce rapide exposé de la religion des Celtes. Il illustre bien le principe, posé au début, de la puissance de la tradition dans l'esprit conservateur des Celtes. Il montre aussi une fois de plus et d'éclatante façon qu'il est impossible d'étudier les manifestations de leur religion et d'essayer de les interpréter sans tenir compte de la vaste documentation fournie par les littératures de Galles et surtout d'Irlande au Moyen Age.

NOTES

1. Sur les druides en général, voir Alexandre BERTRAND, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897 ; Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, Paris, 1906 ; T. D. KENDRICK, *The Druids, a Study in Celtic Prehistory*, Londres, 1927 ; J. A. MAC CULLOCH, *The Religion of the Ancient Celts*, p. 293-318 ; H. HUBERT, *Les Celtes*, II, p. 273 ; G. DOTTIN, *Manuel*, p. 363-392, et l'article de Max IHM dans PAULY (August)-WISSOWA (Georg), *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. — Le druidisme irlandais est étudié par E. O'CURRY, *Mann. and Cust.*, II, p. 179-228 et par P. W. JOYCE, *Social History of Ireland*, I. p. 219-238. Cf. aussi J. RHYS, « Studies in early Irish History », *Pr. Br. Ac.*, I, p. 8 et J. T. MC NEILL, *R. C.*, XL, p. 83.

C'est Julius POKORNY dans « The Origin of Druidism », *The Celtic Review*, V, p. 1-20 (1908), qui a soutenu la thèse que les druides étaient les prêtres-sorciers de populations pré-indo-européennes des îles Britanniques ; ils auraient été conservés par les Celtes, qui en auraient développé l'institution ; cf. encore *Z. C. P.*, XII, p. 229.

2. Sur le mot *druide*, voir Holger PEDERSEN, *Vergleichende Grammatik der Keltischen Sprachen*, Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1909-1913, I, § p. 103 ; WALDE (Alois)-POKORNY (Julius), *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, 1927-1932, I, p. 805, et *R. C.*, XX, p. 342 ; XXXVII, p. 80 ; XLIII, p. 453. Rudolf THURNEYSEN a varié d'opinion, mais finalement il est revenu à l'explication du mot par le nom du « chêne », *Z. C. P.*, XVI, p. 277.

3. Sur le druidisme en Gaule et sa diparition, voir en particulier Numa Denis FUSTEL DE COULANGES, *R. C.*, IV, p. 37-59 et *Institutions politiques de l'ancienne France, la Gaule romaine*, 1891, p. 110-119 ; D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *R. C.*, XII, 316 ; Jules TOUTAIN, *Mélanges Boissier*, p. 439.

4. Sur les druides en Grande-Bretagne, voir J. E. LLOYD, *History of Wales*, I, p. 43-46.

5. Sur les rapports du druidisme avec le christianisme, voir *C. R. Ac. Inscr.*, juillet 1946, p. 310 et suiv.

6. Sur les *geasa* dans la tradition irlandaise du Moyen Age, voir J. REINHARD, *The Survival of Geis in Mediaeval Romance*, Halle, 1933 ; cf. *Ét. C.*, I, p. 164.

7. La division du temps chez les Celtes a été étudiée par J. LOTH, *R. C.*, XXV, p. 113-162. Sur le calendrier de Coligny en particulier, voir *R. C.*, XIX, p. 213 ; XXI, p. 10 ; XXIV, p. 313 ; XLVII, p. 10 ; XLVIII, p. 137 ; *Z. C. P.*, II, p. 523 ; *Pr. Br. Ac.*, IV, 1910. *Ériu*, X, 1.

8. Sur le personnage à transformation, voir *I. T.*, I, p. 293 ; III, p. 373 ; IV, p. 228 ; A. NUTT et Kuno MEYER, *Voyage of Bran*, I, p. 24 et 330 ; *R. C.*, XV, p. 464-466. C'est, semble-t-il, le pendant du *Vertumnus* latin ; cf. *Ét. C.*, II, p. 197.

9. Sur les fêtes, cf. P. W. JOYCE, *Social History of Ireland*, II, p. 389 ; MAC CULLOCH, p. 258, 264, 272 ; E. O'CURRY, *Mann. and Cust.*, II, p. 343 ; J. RHYS, *Hibb. Lect.*, p. 409 ; H. HUBERT, *Celtes*, II, p. 292. Sur *lugnasad* en particulier, *M. S. L.*, XI, p. 360, et surtout J. LOTH, *A. Br.*, XIII, p. 260 et *R. Arch.*, 1914, II, p. 216 et suiv. ; cf. *R. C.*, XIII, p. 486 et XIX, p. 96. Sur *samhain*, M.-L. SJOESTEDT, *Dieux et héros*, p. 65. Sur *Imbolc*, il n'y a pas à retenir l'étymologie proposée *R. C.*, XLI, p. 241 ; cf. *Ériu*, X, p. 110.

10. La question des sacrifices humains en Irlande a été traitée par F. N. ROBINSON dans un travail publié en 1913 (*Mélange Kittredge*, p. 198-197) et analysé dans *R. C.*, XXXIV, p. 471. Sur *Mag Slecht* et l'idole *Cenn Cruaich*, cf. le *Dindshenchas* en prose (*R. C.*, XVI, p. 35 et 163) et les *Metrical Dindshenchas*, t. IV, 18 ; cf. aussi A. NUTT et K. MEYER, *Voyage of Bran*, II, 304. P. W. JOYCE, *Social History...*, I, 281, conteste l'authenticité de cette tradition, et n'admet comme vraisemblables que les sacrifices de fondation. Mais il n'y a pas de raison pour disculper les anciens peuples d'actes rituels qui avaient un motif religieux, si barbares qu'ils paraissent. Les modernes, en tout cas, seraient malvenus à s'en indigner au lendemain des guerres mondiales.

11. Sur les sacrifices humains en Gaule, voir H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Nouv. Rev. hist. du droit français et étranger*, t. XXII, p. 289 et suiv. ; J. TOUTAIN, *Cultes païens*, p. 396 et suiv. ; C. JULLIAN, *Hist. Gaul.*, VI, p. 173 ; S. REINACH, *R. Arch.*, 1913, II, p. 87 ; G. DRIOUX, *R. É. A.*, 1928, p. 118. A. BAYET, *La morale des Gaulois*, 1930, p. 62 et suiv., a pris à tâche de laver la mémoire des Gaulois de la honte de pareilles pratiques ; il n'a pas réussi à écarter le témoignage de textes formels.

12. Textes des commentateurs de Lucain (éd. USENER, p. 32) : *Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur : in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur. Et Hesus Mars sic placatur : homo in arbore suspenditur usque donec per cruore membra digesserit.*

Au lieu de *per cruore*, Victor TOURNEUR (*Musée belge*, 1902. p. 76) propose de lire *percussor*. Quel que soit le mode de supplice, la tradition du sacrifice paraît établie (cf. A. J. REINACH, *Pro Alesia*, I, p. 426). Mais sous cette tradition pourrait se cacher un mythe ; cf. la pendaison d'Odin (*R. C.*, L, p. 313).

13. Texte de DION CASSIUS (LXII, 7 : τὰς γὰρ γυναῖκας τὰς εὐγενεστάτας καὶ εὐπρεπεστάτας γυμνάς ἐκρέμασαν καὶ τούς τε μαστοὺς αὐτῶν περιέτεμον καὶ τοῖς στόμασί σφων προσέρραπτον. Texte de S[t] Jérôme (*Adv. Jov.*, II, 7) : *quid loquar de ceteris nationibus cum ipse adolescentulus in Gallia viderim Scottos, gentem Britannicam, humanis vesci carnibus ? et cum per silvas porcorum greges et armentorum pecudumque reperirent, pastorum nates et feminarum papillas solere abscindere et eas solas ciborum delicias arbitrari ?*

NOTES ADDITIONNELLES

PAR

P.-Y. LAMBERT

Page 5. A propos des dialectes du gaulois : cf. Joshua WHATMOUGH, « Κελτικα, being Prolegomena to a study of the *Dialects of Ancient Gaul* », *Harvard Studies in Classical Philology*, LV, 1944, p. 1-85, reproduit en introduction de *The Dialects of Ancient Gaul*, Harvard University Press, rééd., 1970. Cette dernière compilation ne permet pas de dégager de différence dialectale assurée.

Sur l'unité du celtique antique : on admet au moins deux autres dialectes celtiques distincts du gaulois, le celtibère et le lépontique, cf. Michel LEJEUNE, « Vues présentes sur le celtique ancien », *Bull. de la Classe des Lettres et des Sc. Mor. et Pol., Académie Royale de Belgique*, 1978, p. 108-121 ; D. Ellis EVANS, « The Labyrinth of Continental Celtic », *Proc. Br. Ac.*, LXV, 1979, p. 497-538 (Rhys Lecture). Cependant certains voient dans le lépontique une forme archaïque du gaulois cisalpin, et l'on substitue parfois à « celtibère » le terme plus large d'« hispano-celtique ».

Page 7. Sur les « misérables restes de la langue gauloise » : qualificatif trop sévère. Voir Pierre-Yves LAMBERT, *La langue gauloise*, Paris, Éd. Errance, « Coll. des Hespérides », 1994.

Page 8, note 2. Les cultes orientaux en Gaule et en Germanie : cf. la collection dirigée par J. VERMASEREN, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Leyde, Brill, 1961. **Les cultes d'Isis et de Sérapis :** corpus des inscriptions par L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969 (coll. « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten »).

Page 9. Sur les divinités ibériques ou celtiques : cf. José María BLAZQUEZ, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, Ediciones ISTMO, coll. « Collegio Universitario », 6, 1975 ; du même : *Religiones en la España Antigua*, Madrid, Ed. Cátedra, 1991.

Page 10. Jusqu'où remontent les Celtes ? Voir Venceslas KRUTA, « Quali Celti ? », *La Lombardia tra protostoria e romanità, Atti del II° Convegno archeologico regionale, Côme 1984*, Côme 1986, p. 323-330.

Hypothèses diverses : P. BOSCH-GIMPERA, « Les mouvements celtiques, essai de reconstitution », *Ét. C.*, V, 1949-51, à VII, 1955-56 ; Julius POKORNY, « Keltische Urgeschichte und Sprachwissenschaft », *Die Sprache* V, 1959, p. 152-164 ; Heinrich WAGNER, « The Origins of the Celts in the light of linguistic geography », *Transactions of the Philological Society*, Londres, 1969, p. 203-250 ; Colin RENFREW, « Ethnogenesis : Who were the Celts ? », *Archaeology and Language, The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, 1987, p. 210-247 ; J. P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans, Language, Archaeology and Myth*, Londres, 1989, p. 95-107 (trad. française : *A la recherche des Indo-Européens. Langue, Archéologie, Mythe*, Paris, Seuil, 1997).

Pages 10-11. Celtes et Germains, distinction : nombreuses études locales ou partielles de Leo WEISGERBER (Rhénanie), Jean LOICQ (Belgique), Wolfgang MEID, et Stuart PIGGOTT. Jan de VRIES, *Kelten und Germanen*, Berne, 1960 ; Helmut BIRKHAN, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Vienne, 1970 (Oesterreichische Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl., 272).

Sur le problème théorique consistant à identifier un nom de peuple comme celtique ou germanique, et sur le nom des Germains, cf. Ludwig RÜBEKEIL, *Suebica, Völkernamen und Ethnos*, Innsbruck, 1992.

Page 12. Sur des : « inscriptions dites gauloises du midi de la France (notamment celles qui renferment les mots *dede matrebo namausicabo*). »

J. Vendryes se fait ici l'écho de théories dépassées : Henri d'Arbois de Jubainville avait cru y reconnaître du latin archaïque (*R. C.*, XI, 1890, p. 249 et suiv.), puis de l'italique (*R. C.*, XVIII, 1897, p. 318 et suiv.), John Rhys du « celtican », Camille Jullian du celto-ligure... Mais il n'y a plus aucun doute sur le caractère celtique, et gaulois, des inscriptions du groupe δεδε βρατουδε : voir Michel LEJEUNE, « Quel celtique dans ΔΕΔΕ ΒΡΑΤΟΥΔΕ ΚΑΝΤΕΜ ? », *Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics offered to Leonard R.*

Palmer, Innsbruck, 1976, p. 135-151, et *Textes Gallo-Grecs*, Paris, Éditions du CNRS, 1985.

Page 14, note 3. L'élément celtique *cassi-*, *casses* : nouvelle étude de Helmut BIRKHAN, « Das gallische Namenelement **cassi-* und die germanisch-keltische Kontaktzone », *Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie Julius Pokorny zum 80. Geburtstag gewidmet*, Innsbruck, 1967, p. 115-144.

Page 16, note 4. Les sources antiques : voir H. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Principaux auteurs de l'Antiquité à consulter sur l'histoire des Celtes..., essai chronologique*, in *Cours de Littérature Celtique*, tome XII, Paris, 1902 ; Paul-Marie DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle*, Paris, Éd. A. et J. Picard, coll. « Les Sources de l'histoire de France », t. I, 1971, 2 vol.

Sur ***Posidonius***, source de presque tous les auteurs classiques à propos des Celtes, voir James J. TIERNEY, « The Celtic Ethnography of Posidonius », *Pr. R. Ir. Ac.*, 60 C, 1959-60, p. 189-275. Voir aussi Stuart PIGGOTT, *The Druids*, Londres, 1968 (rééd. Penguin, 1974).

Page 17, note 5. Sur le recueil onomastique d'A. HOLDER : il n'a pas été mis à jour. Ce corpus a fait l'objet d'études onomastiques partielles : Karl-Horst SCHMIDT, *Die Komposition in gallischen Personennamen*, Tübingen, 1957 (paru aussi dans *Z.C.P.*, XXVI, 1957) ; D. Ellis EVANS, *Gaulish Personal Names*, Oxford, 1967 ; Paul RUSSELL, « The Suffix *-āko-* in Continental Celtic », *Ét. C.*, XXV, 1988, p. 131-173.

Page 17, note 6. Représentations figurées des divinités gauloises : cf. Paul-Marie DUVAL, *Les Celtes*, Paris, Gallimard, coll. « L'Univers des Formes », 1977. Jean-Jacques HATT : voir la bibliographie complémentaire.

Page 18, note 7. Sur le Chaudron de Gundestrup : tentative d'interprétation (par la comparaison d'une légende épique irlandaise) par Garrett S. OLMSTED, *The Gundestrup Cauldron*, Bruxelles, Collection Latomus, n° 162, 1979.

Page 18. Figures des monnaies gauloises : Paul-Marie DUVAL, « A propos de la signification des images monétaires gauloises »,

C. R. Ac. Inscr., 1975, p. 241-255. Voir aussi J.-B. COLBERT DE BEAULIEU, *Traité de numismatique celtique, I. Méthodologie des ensembles*, Paris, 1973.

Page 18, note 9. Sur les littératures irlandaise, galloise, écossaise, bretonne : cf. Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, Paris, PUF., coll. « Que sais-je ? », 1981. Voir l'anthologie de Kenneth JACKSON, *A Celtic Miscellany*, Londres, Routledge, 1951 (et Penguin, 1971).

Études remarquables : — Domaine irlandais : Gerard MURPHY, *Saga and myth in ancient Ireland*, Dublin, 1961. Du même, *The Ossianic lore and romantic tales of Medieval Ireland*, Dublin, 1961 ; du même, *Early Irish Lyrics*, Oxford, 1956. Brian Ó'CUÍV, Éd., *Seven centuries of Irish learning*, Dublin, 1961. James CARNEY, *Studies in Irish literature and history*, Dublin, 1955. J. E. Caerwyn WILLIAMS, Patrick K. FORD, *The Irish Literary Tradition*, Cardiff, Univ. of Wales, 1992. — Bibliographies exhaustives publiées par le Dublin Institute for Advanced Studies (auteurs : R. I. BEST, puis R. BAUMGARTEN). — **Domaine gallois :** Thomas PARRY, *A History of Welsh Literature*, Cardiff, 1955 ; Meic STEPHENS, *The Oxford Companion to the Literature of Wales* ; bibliographie : Thomas PARRY, Merfyn MORGAN, *Llyfryddiaeth Llenyddiaeth Gymraeg*, Caerdydd (Cardiff), 1976 (mise à jour par Gareth O. WATTS, *BBCS*, XXX, fasc. 1, nov. 1982, p. 56-121). — **Domaine écossais :** cf. Derick S. THOMSON, *The Companion to Gaelic Scotland*, Oxford, Blackwell, 1983. — **Domaine breton :** ABEOZEN, *Istor lennegezh vrezhonek an amzer vremañ*, La Baule, Al Liamm, 1957 ; Jean BALCOU, Yves LE GALLO (Dir.), *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne*, Paris-Genève, 1987 (3 vol.).

Page 21. Sur *Nodons* : John CAREY, « Nodons in Britain and Ireland », *Z. C. P.*, XL, 1984, p. 1-22.

Sur le roi aux oreilles de cheval dans les pays celtiques : voir Gaël MILIN, *Le roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, Droz, 1991.

Page 29. A propos de gentilices latins et gaulois : cf. Jean-Jacques HATT, *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951 ; Marcel LE GLAY, « Remarques sur l'onomastique gallo-romaine », *L'Onomastique Latine, Colloques Internationaux du CNRS*, n° 564, Paris, p. 269-277 ;

Michel CHRISTOL, « Inscriptions de Nîmes avec éléments d'onomastique indigène », *Inscriptions antiques de la cité de Nîmes*, Nîmes, 1992.

Deux procédés apparaissent, la création d'un pseudogentilice ou l'emploi du nom gaulois comme cognomen, cf. Leo WEISGERBER, *Rhenania Germano-Celtica*, Bonn, 1969, p. 219 et suiv. ; Karl-Horst SCHMIDT, « Keltisch-lateinische Sprachkontakte im römischen Gallien der Kaiserzeit », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II. Principat, t. 29.2 Sprache und Literatur, Berlin, De Gruyter, 1983, p. 988-1018.

Page 31. A propos de la triade des Scholies à Lucain : voir notamment Fr. LE ROUX, « Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus, Lucain et les Scholies bernoises », *Ogam*, VII, 1955, p. 33 et suiv.

Sur *Esus* : voir Jan DE VRIES, « Le dieu Esus », *Ogam*, V, 1953, p. 16 et suiv. ; Chr.-J. GUYONVARC'H, « Der Göttername Esus », *Die Sprache*, XV, 2, 1969, p. 172-174 ; Bernard SERGENT, « L'arbre au pourri », *Ét. C.*, XXIX, 1992, p. 391-401. On repousse aujourd'hui le rapprochement d'*Esugenus* avec le gall. *Owein*, cf. J. POKORNY, *Celtica*, III, 1956, p. 306-310.

Taranucnus présenterait un suffixe patronymique (« fils du Tonnerre ») : voir Claude STERCKX, « Le fils de Taranis *Taranucnos : Mabon ab Mellt ? », *Ollodagos* (*Actes de la Société Belge d'Études Celtiques*), Bruxelles, t. 1, 1988, p. 21-27.

Page 32, note 1. Sur l'inscription gauloise que porte le Mercure de Lezoux (aujourd'hui dans la cour du Musée des Antiquités Nationales, à Saint-Germain-en-Laye) : voir en dernier lieu Michel LEJEUNE, *Recueil des Inscriptions Gauloises*, II, 1 (*Textes gallo-étrusques, Textes gallo-latins sur pierre*), Paris, 1988, p. 107-118

Page 32. A propos du serment irlandais : « par le dieu de ma tribu », voir aussi Marie-Louise SJOESTEDT, *Dieux et héros des Celtes*, p. 25 et Calvert WATKINS, « Some Celtic Phrasal Echoes », *Celtic Language, Celtic Culture, A Festschrift for Eric P. Hamp*, Van Nuys California, 1990, p. 47-56.

Page 34, note 2. Sur l'*Interpretatio romana* : cf. G. WISSOWA, « Interpretatio Romana : Römische Götter im Barbarenlande », *Archiv*

für Religionwissenschaft 19, 1916-19, p. 1-49. Jan DE VRIES, « Die *Interpretatio Romana* der gallischen Götter », *Festschrift für Wolfgang Krause*, 1960, p. 204-213 (repris dans son livre *La religion des Celtes*, p. 26 et suiv.) ; Monique CLAVEL-LÉVÊQUE, « Le syncrétisme gallo-romain : structure et finalité », *Praelectiones Patavinae*, Rome, 1972, p. 91-134 ; Paul-Marie DUVAL, « Problèmes des rapports entre la religion romaine et la religion gauloise », *Rencontres de religions, Actes du Colloque du Collège des Irlandais*, éd. établie par Proinsias Mac Cana et Michel Meslin, Paris, Belles-Lettres, 1986, p. 39-56.

Pages 35-36. Les noms de divinités ibériques : liste à jour dans José María BLAZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, p. 477 et suiv. Le nom *Ataecina* (déesse assimilée à Proserpine) a pu être comparé récemment au nom vieil-irlandais de la nuit, *adaig* (**atikī* ou **atedī*) ; voir Eugenio Ramón LUJAN MARTINEZ, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 66, Julio-Diciembre 1995 (VIe Congreso Internacional de Estelas Funerarias, Pampelune, 24-28 avril 1995), p. 383-388.

Page 38. Sur *Rosmerta* : cf. les études de Colette BÉMONT, *Ét. C.*, IX, 1, 1960, p. 29-43, et « A propos d'un nouveau monument de Rosmerta », *Gallia*, XXVII, 1969, p. 23-44. Comparaison d'un autre théonyme, *Cantismerta*, dans les *Mélanges offerts au Dr. J.-B. Colbert de Beaulieu*, Paris, 1987, p. 527.

Brixia a été relu ***Brixta*** (en rapport avec le mot gaulois *brixta* « charme magique » (plomb de Chamalières), vieil-irl. *bricht*, cf. Pierre WUILLEUMIER (livre cité p. 108).

Page 38, note 4. Liste complémentaire des épithètes divines :

NOMS DE DIEUX INDIGÈNES ASSOCIÉS À DES DIEUX ROMAINS

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MARS

Catur(ix), nouvel exemple à Avenches, Nesselhauf-Lieb 1939.
Iouantucarus, Trèves, Finke 15-19.
Lenus est attesté plusieurs fois en Grande-Bretagne.
Loucetius, Bath, Collingwood 140 (mais dédicace par un Trévire, cf. *Leucetius*).

Riocalat(is ?), Cumberland, Collingwood 1017.
Toutatis, Barkway Hertfordshire, et Cumberland, Collingwood 219, 1017.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MERCURE

Abgatiacus (?), peut-être simple épithète topique, près Neumagen, Finke 80.
Andescox : relu *Andescociuoucus*, Collingwood 193 (Colchester).
Excingiorigiatus : lire *Excingiorigiatis*, cf. Nesselhauf 137.
Tou(tenus), Bingen, Finke 225.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À APOLLON

Bassoledulitanus, Bruère-Allichamps, Cher, Wuilleumier 167 (cf. *Cobledulitauus*, Périgueux).
Demioncus, Alzey, Nesselhauf 84.
Matuic(us) ou *Matuix* (?), Poitiers, Wuilleumier 156.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À JUPITER

? *Taramis*, pour *Taranis*, Collingwood 2335.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À HERCULE

Saxsanus, Kruft ; et vallée de Brohl, Finke 242, 251 (peut-être germanique : rapport probable avec le nom des Saxons ; cf. *Mercurius Cimbrianus*, ou *Cimbrius*, Heidelberg, etc.)
Saxsetanus, Norroy, Moselle, Finke 90 = Wuilleumier 387.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À SILVAIN

Callirius ou *Calliriod*(...), Colchester, Collingwood 194.
Cocidius, Grande-Bretagne, Collingwood 1578.
Sucellus, Augst- Bâle, Finke 134 (*Sucello Sil*[...])
Vinotonus, Bowes, Yorkshire, Collingwood 1578.

DIVINITÉS ASSOCIÉES À MINERVE

Sulis, Bath (*Aquae Sulis*), Collingwood 141, 146, 150.

Références : COLLINGWOOD (Robin Georges), *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford, 1965 (I. *The inscriptions on stone*). FINKE (Hermann), « Neue Inschriften », *Bericht der römisch-germanischen Kommission der deutschen archäologischen Instituts*, 17, 1927, p. 1-107, 198-231. NESSELHAUF (Herbert), « Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten », *Bericht...*, (cf. FINKE), 27, 1937, p. 51-134. NESSELHAUF (Herbert), LIEB (Hans), « Dritter Nachtrag zu *CIL* XIII : Inschriften aus den germanischen Provinzen und dem Treverergebiet », *Bericht...* (cf. FINKE) 40, 1959, p. 120-228. WUILLEUMIER (Pierre), *Inscriptions latines des Trois Gaules*, Paris, 1963 (Supplément à *Gallia* n° 17).

Page 40. Le parallélisme entre théonyme et ethnique (ex. *Albio-rix/Bitu-rix*) va parfois jusqu'à l'identité ; dans certains cas, il y a un dieu éponyme, c'est-à-dire qui a donné son nom à la cité. C'est le cas pour *Allobrox*, *Arvernus*, et pour *Brigantia*, révérée chez les *Brigantes* (voir plus bas, p. 41-42).

Page 41. Sur la localisation des épithètes, *Mars Cocidius* etc. : cf. l'étude exemplaire de Colette BÉMONT, « Observations sur quelques divinités gallo-romaines : les rapports entre la Bretagne et le continent », *Ét. C.*, XVIII, 1981, p. 65-88. L. FLEURIOT a étudié quelques cas d'épithètes divines traduites en latin, « Notes sur le celtique antique, 1. Traductions latines d'épithètes divines gauloises », *Ét. C.*, XIX, 1982, p. 121-126.

Alisanos est le plus souvent considéré comme un dérivé du nom d'Alésia, bien que le suffixe *-ia-* n'ait pas été conservé. Cependant *Alesia* (ancien *Alisia*) a reçu plusieurs étymologies : soit par le nom de l'alisier, cf. G. DOTTIN, *La langue gauloise*, Paris, Klincksieck, 1920, p. 225 ; Vitorio BERTOLDI, *Z. C. P.*, XVII, 1927, p. 184 (qui traduit *Alisanos* par « le dieu des sorbes »), soit par le nom du rocher, vieil-irl. *ail*, all. *Fels*, **pales-*, cf. J. VENDRYES, *R. C.*, XXXVIII, p. 184, XLV, 1928, p. 343.

Pages 41-42 : Sur la déesse *Brigantia* et ses parallèles irlandais et bretons, il y a eu beaucoup d'études. Les plus importantes sont : Norah JOLLIFFE, « *Dea Brigantia* », *Archaeological Journal*, XCVIII, 1941, p. 36-61 ; René SANQUER, Donatien LAURENT, « La déesse celtique du Menez-Hom », *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, XCVII, 1971, p. 85-108 ; René SANQUER, « La grande sta-

tuette de bronze de Kerguilly en Dinéault (Finistère) », *Gallia*, XXXI, 1973, fasc. 1, p. 61-80. — Voir aussi p. 46, sur les origines païennes de sainte Brigide.

Page 42. Sur le thème *smer-* : ajouter *Smertrios*, sur quoi voir P.-M. DUVAL, « Le dieu Smertrios et ses avatars gallo-romains », *Ét. C.*, VI, 1953-54, p. 219-238, et *Canti-smerta* : voir P.-Y. LAMBERT, « Notes linguistiques gauloises », *Mélanges J.-B. Colbert de Beaulieu*, Paris, 1987.

Toutio-rix est d'analyse incertaine. *Toutio-* existe ailleurs comme mot simple, nom. sing. *toutios* (écrit τοουτιους), « citoyen », à Vaison-la-Romaine (Vaucluse).

Page 43. *Sirona* a en effet une variante *Dirona* (sur deux inscriptions, à Trèves (Rhénanie-Pal.) et Saint-Avold (Moselle) avec D barré, lettre gauloise notant une affriquée /ts/ issue de /st/ : c'est le thème indo-européen **Hster-*, « astre ».

Le dieu à la roue a parfois été assimilé à *Lugus*. Voir notamment Jean-Jacques HATT, « A propos du symbolisme de la roue dans la religion gauloise », *Revue archéologique de l'Est*, II, 1951.

Page 44. *Nanto-suelta* peut être analysé par le nom du ruisseau ou du vallon *nanto-* (gallois *nant*) et le thème verbal *swel-* « courber ».

Page 45, note 7. Le cavalier à l'anguipède, autrefois étudié par Fernand BENOÎT, a été l'objet d'une étude récente de Claude STERCKX, « Le cavalier et l'anguipède », *Ollodagos* III, 1991, p. 1-107, IV, 1992, p. 1-126, VI, 1, 1994, p. 1-196, VII, 2, 1995, p. 231-248.

Note 8. Sur le Pilier des Nautes, notamment le taureau aux trois grues, cf. Anne ROSS, « Esus et les trois grues », *Ét. C.*, IX, 2, 1961, p. 405-438 ; Michel LEJEUNE, « Textes gallo-latins sur pierre », *Recueil des Inscriptions Gauloises*, vol. II fasc. 1, 1988, p. 157-176.

Pages 45-46, et note 9. A propos du culte des Mères : cf. en dernier lieu Karl Horst SCHMIDT, « Die keltischen Matronennamen », *Matronen und verwandte Gottheiten* (Beihefte der Bonner Jahrbücher, 44), 1987, p. 133-154 (avec la bibliographie antérieure ; cf.

F. HEICHELHEIM, « Muttergottheiten der Galloromer », *Real-Enzyklopädie der Altertumwissenschaft*, XV, 1933, p. 946-978).

Page 47. Sur les origines païennes de Ste Brigide l'Irlandaise : E. G. BOWEN, « The cult of St. Brigit », *Studia Celtica*, VIII-IX, 1973-74, p. 33-47 ; Dorothy Ann BRAY, « The image of St. Brigit in the Early Irish Church », *Ét. C.*, XXIV, 1987, p. 209-215 ; Pierre-Yves LAMBERT, « A propos des origines celtiques de N.-D. de Chartres : étude d'un parallèle irlandais, sainte Brigide », *Monde chartrain et monde médiéval*, Picard, 1997 ; Donatien LAURENT, « Brigitte, accoucheuse de la Vierge, présentation d'un dossier », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1982, p. 73-79 ; Kim MCCONE, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth, An Sagart, 1990 (Maynooth Monographs, 3).

Page 48. *Suleviae* : le nom signifie « qui conduisent bien » selon L. FLEURIOT, *Ét. C.*, XIX, 1982, p. 126 (cf. déjà XVIII, 1981, p. 105).

Pages 48-49. Sur *Lugoves* : on a même supposé qu'il s'agissait de deux dieux associés dans la même aventure, comme les deux héros cordonniers du Mabinogi de Math (dont l'un s'appelle *Lleu = Lugus*), hypothèse de W. G. GRUFFYDD, *Math vab Mathonwy, an inquiry into ... the Fourth Branch of the Mabinogi*, Cardiff, 1928.

Page 49. Le nom *Bibracta* se présente comme un collectif en *-actā* (vieil-irl. *-acht*, gall. *-aeth*, bret. *-aezh*) tiré du nom du castor, *bibro-*.

Page 51. L'arbre ancien est assimilé à l'axe du monde dans plusieurs mythologies indo-européennes.

Pages 52-53. Claude STERCKX a rassemblé le dossier d'*Epona* dans *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, 1986. — Sur *Cernunnos*, cf. Phyllis Pray BOBER, « Cernunnos, origin and transformation of a Celtic divinity », *American Journal of Archaeology*, 45, 1951, p. 18.

Page 53. Sur le serpent à tête de bélier : cf. Jan DE VRIES, *La religion des Celtes*, Paris, Payot, 1963, p. 176 et suiv.

Pages 53-54. *Boand*, de *g^wou-windā* « vache blanche », mais Enrico CAMPANILE estime que ce nom signifie « qui retrouve les vaches », *Studi Indoeuropei* (*Testi Linguistici*, 8), Pise, 1985, p. 51-52.

Page 54. *Bodb,* la « corneille », homonyme de *Bodb*, déesse de la guerre : son nom signifierait « avertissement, présage ». De même le nom du grand corbeau, gallois *bran*, est aussi celui du dieu de la guerre, *Bran*. Sur les noms de corvidés et leur signification guerrière, cf. Maria TYMOCZKO, *Celtic Language, Celtic Culture. A Festschrift for Eric P. Hamp*, Ford and Bailie, Van Nuys California, 1990, p. 150 et suiv.

Sur tout le chapitre III, voir maintenant Stuart PIGGOTT, *The Druids*, Londres, Thames and Hudson, 1968 (Édition Penguin, 1974) et Françoise LE ROUX, *Les Druides*, Paris, PUF, coll. « Mythes et Religions », 1961, 156 p. (sur quoi voir les comptes rendus d'E. MAC WHITE, *Journal des Savants*, de P.-M. DUVAL et d'Éd. BACHELLERY, *Ét. C.*, IX, 2, 1961, p. 518-522). — Une version plus étendue du même ouvrage, avec un grand nombre de références aux littératures insulaires et quelques développements polémiques : F. LE ROUX, Chr.-J. GUYONVARC'H, *Les Druides*, Rennes, Éd. Ouest-France-Édilarge, 1986, 448 p.

Page 66. Sur le nom du roitelet, *dryw* en gallois : la théorie de J. Vendryes (exprimée aussi dans le *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, lettre D, Paris, CNRS-Éditions, 1996, s. v. *druí*) tente de justifier des rapprochements anciens, Cormac glosant *drean* « roitelet » par *druí-én*, « oiseau - druide », ou l'emploi du gallois *dryw* « roitelet » au sens de « magicien » dans la poésie ancienne (exactement, dans deux poèmes attribués à Taliesin). Dans les deux cas, cependant, il s'agit du folklore international spécifique du roitelet, et c'est donc la légende populaire qui semble avoir inspiré l'étymologie de *drean* ou le sens secondaire de *dryw*. En fait les noms celtiques du roitelet ont une autre origine : ils sont comparables au breton *dreo* « gai, ivre » (voir *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* , s. v. *drean*, *druí*).

L'interprétation du premier élément de **dru-wid-s* varie entre un sens figuré (solidement, sûrement) et un sens propre, « chêne », proposé d'abord par Rudolf THURNEYSEN, *Z. P. C.*, XVI, 1927, p. 276-278, puis adopté par J. Vendryes.

Page 67. Sur la classe sociale la plus élevée : les druides cependant ne constituent pas une classe sociale à eux seuls, ils appartiennent aux familles aristocratiques qui produisent aussi les chefs politiques.

Page 68. J. Vendryes fait allusion à l'éducation de Cú Chulainn racontée dans *Tochmarc Emire*, « La Courtise faite à Emer ».

Page 70. A propos de l'équivalence *magi = druidae*, on remarquera que dans les textes chrétiens irlandais, les rois mages de l'Évangile de saint Luc sont systématiquement appelés « druides ».

Page 71. Sur le nom de *derwydd* : pour le gallois *dryw* « roitelet », voir la note add. à la p. 66. Le gallois *derwydd* ne peut continuer le nom celtique du druide, à moins de supposer d'importants remaniements. *Derwydd* signifie « devin » et remonte à **to-are-wid-*; on trouve le même mot en vieux-breton, *dorguid* ou *darguid* gl. pithonicus ; il est apparenté au breton *arouez* « signe ». Cependant, il est vrai que *derwydd* a été compris comme signifiant « druide » par les premiers philologues gallois, trompés par une fausse ressemblance avec le nom du chêne, *derw*. Ainsi John DAVIES, *Dictionarium Duplex*, 1632 : « *derwyddon, druides, sapientes, vates, A δρυς, quercus, ut qua arbore nihil sacratius habebant Druides* ». Même idée chez Theophilus EVANS, *Drych y Prif Oesoedd*, 1740. R. Thurneysen a supposé que *derwydd* était une réfection de **darwydd* (avec *dar-* « chêne ») faite sous l'infuence de *derw*, parce que l'on aurait gardé en mémoire le sens du composé... C'est une construction improbable. Les préverbes **to-are-* sont très bien représentés dans les mots signifiant « prophétie, promesse, prévision », gal. *dargan*, vieil-irl. *tairchetal*, *tairngire*.

On a gardé le souvenir d'un affrontement terrible entre saint Patrice et le druide du roi Loegaire, comme entre Moïse et les magiciens de Pharaon, cf. *Vie Tripart.*, I, p. 40 et suiv.

Page 72. Sur les souvenirs du druidisme en Irlande : ici J. Vendryes se démarque de l'opinion répandue, d'après laquelle les *filés* seraient en partie les héritiers du druide païen, dont ils auraient gardé, par exemple, la réputation de pouvoirs magiques.

Page 74. A propos des incantations des druides. *Teinm laeda* : certainement « le fait de ronger la moelle ». Cette magie, pratiquée notamment par le poète et guerrier Find mac Cumaill, consistait apparemment à se ronger le pouce. Voir T. F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology*, p. 337.

Page 75. ***Celtar comga*** : « cape de protection » ; ***feth fiada*** : « charme de présence » (assurant l'invisibilité à celui qui le prononce).

Page 76. Sur les jours fastes, *mat.* : ainsi l'un des camarades de Cú Chulainn demande au druide Cathbad ce pour quoi le jour sera bon, *cid diambad maith a llá-sa* (*Táin Bó Cuailnge*, version *Livre Jaune de Lecan*, lignes 549-550).

Page 77. ***Vates*** **est-il bien un mot italo-celtique ?** ERNOUT (Alfred) et MEILLET (Antoine), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 4ᵉ éd., 1967, remarquent que c'est le seul nom d'agent en *-tē-* du latin ; il s'agit peut-être d'un emprunt ancien au celtique.

Page 78. Le paragraphe : « En Galles... » jusqu'à « ... mauvaise lecture de Strabon » est propre à induire en erreur. Plus loin, p. 82, Vendryes reconnaît le caractère artificiel et tardif de la distinction citée ici, entre *prif-fardd*, *ofydd* et *derwydd*. En fait, les Lois galloises auxquelles il fait référence sont un faux ; ces prétendues « Lois de Moelmud » ont été composées au début du XIXᵉ siècle par Iolo Morganwg (Edward Williams), le faussaire génial du Glamorgan, qui a inséré dans la *Myvyrian Archaeology* (1803) un certain nombre de fausses triades, de faux poèmes attribués à Dafydd ap Gwilym, et de faux poèmes composés par des poètes inexistants...

Les vraies Lois galloises du Moyen Age n'indiquent qu'une hiérarchie entre différents grades de poètes : *bardd* « barde », *bardd teulu* « barde attaché à la cour » (l'un des offices de la cour), et *pencerdd* « barde ayant gagné une chaire dans les concours de poésie ». Les traités bardiques indiquent la même hiérarchie et nous donnent des informations sur le programme et la durée des études.

Pour le *derwydd*, « devin », voir plus haut, note add. à la p. 71.

Ofydd était cité comme le meilleur des poètes dans les textes médiévaux : il s'agit bien du poète latin Ovide, très apprécié au Moyen Age. Il était devenu un nom commun, *ofydd*, signifiant « poète, amoureux ». C'est seulement au XVIIIᵉ siècle que l'on retrouve ce mot pour en faire un grade druidique (premier ex., H. ROWLANDS, *Mona antiqua restaurata*, 1723). — *Ofydd* au sens de « champion » est un autre mot,

sans doute issu de vieux composés en *-ofydd*, cf. *Ét. C.*, XXVII, 1990, p. 359-361.

H. Rowlands cité plus haut est l'un des premiers à présenter la fausse lecture du mot grec ουατεις, translittéré hâtivement sous la forme OVATES, d'où « *ovates* ».

Sur l'Assemblée de Druim Ceta : l'Irlande avait alors trop de poètes et devait en réduire le nombre. C'est le sujet de la légende *Tromdám Guaire*, « La trop lourde compagnie de Guaire ».

Page 81. Sur Gutuater : J. Vendryes avait d'abord exprimé des doutes sur l'interprétation de Joseph LOTH, *M. S. L.*, XX, p. 268 et suiv. En dernier lieu, cf. A. TOVAR, *Antiquitates Indogermanicae, Gedenksschrift für Hermann Günthert*, Innsbruck, 1974, p. 293-294.

Pages 82-83. Sur le pouvoir du juge (*brithem*) en Irlande : voir Fergus KELLY, *A Guide to Early Irish Law*, Dublin, 1988.

Page 83. A propos de l'indépendance vis-à-vis du droit romain : les Lois galloises ont cependant subi l'influence du droit romain, et même, dans ses formes tardives, du droit anglo-saxon et du droit anglo-normand. D'autre part, le droit irlandais ancien s'est inspiré dans une certaine mesure des collections canoniques de l'Église irlandaise.

Page 86. Sur le terme gallois *annwfn* « monde sans fond » : J. Vendryes pense à un composé du mot *-dwfn *dubno-* « monde » et du préverbe négatif *an-* (même analyse pour J. Pokorny). J'ai proposé une autre analyse, **ande-dubno-* « monde de dessous, monde inférieur », *Ét. C.*, XVI, 1979, p. 144, et gaulois *antumnos*, XXII, 1985, p. 175). Autre hypothèse, P. de BERNARDO-STEMPEL, *BBCS*, XXXVI, 1989, p. 102 et suiv. Sur les noms celtiques de l'Autre Monde, cf. Patrick SIMS-WILLIAMS, « Some Celtic Otherworld terms », *Celtic Language, Celtic Culture, A Festschrift for Eric P. Hamp*, Ford and Bailie, Van Nuys California, 1990, p. 57-81.

A propos de l'« autre monde » situé dans une île, cf. John CAREY, « The location of the Otherworld in Irish tradition », *Éigse*, XIX, 1982, p. 36-43.

Page 86. A propos de *Caer Sidi* ou *Siddi* : sur ce poème du *Livre de Taliesin*, « Preiddeu Annwfn » (les Dépouilles de l'*Annwfn*), cf. Margred HAYCOCK, *Studia Celtica* 18-19, 1983-84, p. 52-78.

Sur l'assemblée des druides au milieu des bois : César ne dit pas qu'ils se réunissaient au milieu des bois.

Page 87. Sur le gaulois *nemeton* : le mot irlandais correspondant, *nemed*, désigne tantôt une chapelle, tantôt un homme ou un lieu privilégié. On a relevé un autre exemple du mot en gaulois dans l'inscription de Villelaure : M. LEJEUNE, « Textes Gallo-Grecs », *R. I. G.*, I, Paris, CNRS, 1985, p. 209. Voir Aldo PROSDOCIMI, *Z. C. P.*, XLIII, 1989, p. 199-206, qui observe que le mot apparaît au masculin (*nemetos*) dans ce nouvel exemple.

Le même thème apparaît dans l'onomastique étrusque (*Nemetios* etc.), cf. Carlo DE SIMONE, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 94, 1980, p. 198 et suiv.

Meath, irl. *Mide*, signifiait étymologiquement le « milieu » (**Medion*).

Nemausus, à Nîmes, est bien le nom de la fontaine sacrée, et du dieu qui l'incarne.

Page 88. Le sens de *celicnon* est encore contesté. Comme Vendryes, M. Lejeune y voit le nom d'un édifice à étage, local corporatif des forgerons d'Alise (voir en dernier lieu le *Recueil des Inscriptions Gauloises*, II, 1, Paris, CNRS, 1988, p. 147 et suiv.) ; mais Oswald SZEMERENYI considère que c'est le nom d'une coupe votive, *Verba et Structurae, Festschrift für Klaus Strunk*..., Innsbruck, 1995, p. 303-317.

Page 90. Sur les fêtes celtiques : voir Ch.-J. GUYONVARC'H, Françoise LE ROUX, *Les Fêtes celtiques*, Rennes, Éditions Ouest-France-Édilarge, 1995.

Pour l'étymologie de *Beltene* « premier mai », voir aussi le *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*.

Les rites communautaires de *Lugnasad* ont partiellement survécu dans le folklore moderne : voir Máire MAC NÉILL, *The Festival of Lughnasa*, Dublin, 1982, 2 t.

Page 91. *Bron Trogain*, ne peut pas comporter l'élément *brón* « chagrin » mais peut-être le nomin. duel de *brú*, gén. *bron*, « sein ».

Page 92. Sur les trois formes de sacrifices aux dieux gaulois : cf. Françoise LE ROUX, « Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus, Lucain et les scholies bernoises », *Ogam*, VII, 1955, p. 33-58, et Bernard SERGENT, « L'arbre au pourri », *Ét. C*, XXIX, 1992, p. 391-401.

Page 93. Le caractère sanglant des rites gaulois : la découverte d'importants charniers dans les sanctuaires gaulois de Picardie (Gournay-sur-Aronde (Oise), Ribemont-sur-Ancre (Somme)), est une confirmation du caractère sanglant des rites gaulois. Sans doute les Belges paraissaient-ils encore plus féroces aux Romains de l'époque de César. Sur ces questions, cf. Jean-Louis BRUNAUX, *Les Gaulois. Sanctuaires et Rites*, Paris, Errance, 1986, et *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Errance, 1996.

Page 95. La *devotio* consiste à vouer une victime aux dieux afin d'écarter leur ressentiment.

On a découvert un nouveau site religieux avec ex-voto de bois : la source des Roches à Chamalières (Puy-de-Dôme). Un plomb inscrit a révélé aussi le nom du dieu honoré à cet endroit : *Maponos*. (cf. M. LEJEUNE, R. MARICHAL, *Ét. C*, XV, 1, 1976-77, p. 156-168 et pl. XIV, p. 173 ; L. FLEURIOT, *ibid.*, 173-190 ; P.-Y. LAMBERT, *Ét. C*, XVI, 1979, p. 141-170 etc.). Ce plomb a servi un maléfice de *defixio*, une pratique manifestement empruntée aux magies populaires du monde méditerranéen. La *defixio* montre que le même dieu peut être invoqué pour guérir ou pour faire du mal.

Page 98, note 7. Sur le calendrier de Coligny : voir l'édition très détaillée de Paul-Marie DUVAL et Georges PINAULT, *Les Calendriers de Coligny et de Villards d'Héria, Recueil des Inscriptions Gauloises*, III, Paris, CNRS, 1986.

INDEX

Les noms en caractères romains correspondent aux noms de lieux (pays, province, ville et lieu-dit), ceux en italique aux noms de peuples et tribus, ceux en capitales maigres, aux noms de personnes (auteurs, écrivains et personnages historiques), en capitales grasses aux noms de divinités et de personnages légendaires, les caractères minuscules gras renvoyant aux différents thèmes traités dans le texte.

—A—

JOSEPH VENDRYES. — VIE ET ŒUVRE

PAR

Édouard BACHELLERY *

Joseph Vendryes est mort le 30 janvier 1960, à l'âge de 85 ans.

Tous ceux qui, de près ou de loin, ont suivi la marche de notre revue sentent le coup poignant que nous porte son départ. C'est qu'il était l'âme même des *Études Celtiques*, qu'il avait créées pour assurer la continuité de l'œuvre accomplie par la *Revue Celtique* qui, elle aussi, lui devait tant. Sa collaboration à la *Revue Celtique* avait commencé en 1904, au tome XXV, alors qu'Henri d'Arbois de Jubainville en était directeur. Il en était devenu le secrétaire de la rédaction avec le tome XXIX (1908) et l'était demeuré sous la direction de Joseph Loth, après la mort de d'Arbois de Jubainville en 1910. C'est alors qu'il avait pris en charge la plus grande partie des comptes rendus bibliographiques et des revues de périodiques, ainsi que la chronique, continuant en cela la tradition si bien commencée par d'Arbois. On sait combien il avait su les développer : en dehors de la qualité des articles de fond qu'elle publiait et à laquelle il contribuait lui-même de façon si magistrale, la *Revue Celtique* s'affirmait ainsi comme le périodique dont la seule lecture permettait de se tenir au courant de tout de ce qui concernait nos études.

Mais, après la mort de Loth en 1934, de graves difficultés surgirent avec les éditeurs. Pour sauver cette œuvre à laquelle il donnait tant de lui-même, Joseph Vendryes fit preuve d'un courage qui, à lui seul, lui assure la reconnaissance de tous les celtistes. Forcé d'abandonner le titre de *Revue Celtique*, dont il n'avait pas la propriété littéraire, il fonda sous sa seule responsabilité en 1936, sous le titre nouveau d'*Études Celtiques*, le périodique qui devait continuer une tradition datant de 1870. L'aide lui vint peu à peu de toutes parts, et la nouvelle

---

* Édouard BACHELLERY (1907-1988). Directeur d'études à l'École pratique des hautes études. Texte paru dans les *Études Celtiques*, vol. IX, fasc. 1, 1960, p. 7-17.

revue devait bientôt pour sa grande joie être solidement assise. Pendant l'occupation allemande, il en interrompit la parution pour des raisons faciles à comprendre, mais dès après la guerre, les *Études Celtiques* reparaissaient. Jusqu'au bout, resté très jeune d'esprit, il ne devait pas cesser de les diriger, en les ornant d'importantes contributions de fond qu'il leur réservait avec amour, et de comptes rendus bibliographiques où sa claire doctrine savait si bien délimiter ce qui valait la peine d'être retenu. En décembre 1959, sur le point de partir pour la clinique où il allait subir l'opération dont il ne devait pas se relever, il avait tenu à rédiger en hâte de sa main les articles nécrologiques sur ses amis Gerard Murphy et R. I. Best et avait lui-même timbré et adressé l'enveloppe à la rédaction de la revue. Ce devait être la dernière activité d'une belle et longue carrière.

Il était né le 13 janvier 1875 à Paris, d'une famille parisienne depuis trois générations et originaire du Sud-Ouest. Après de brillantes études (baccalauréat en 1891, licence ès lettres en 1894, agrégation de grammaire en 1896) et son service militaire au Mans, il se consacra à la linguistique dont il avait senti naître en lui le goût en suivant, à la Faculté des Lettres, les cours de Victor Henry, de Ferdinand Brunot, de Louis Havet et d'autres. Boursier à l'École des hautes études, il suivit, à cette école et au Collège de France, les cours de Sylvain Lévi, Louis Duvau, d'Arbois de Jubainville, Gaidoz. Mais surtout il devint le disciple d'Antoine Meillet dont on sait le rôle capital qu'il a joué dans la formation de toute une génération de grands linguistes français. Joseph Vendryes tint aussi à profiter de l'enseignement des maîtres allemands et séjourna une année (1898-1899) comme boursier à l'université de Fribourg-en-Brisgau, où il suivit les cours de Friedrich Kluge, de Holzmann et surtout de Rudolf Thurneysen. A son retour à Paris, boursier de doctorat, il prépara ses thèses qu'il soutint en 1902 alors qu'il était déjà depuis quelques mois chargé de cours de grec à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand. Nommé titulaire de la chaire de grec à l'université de Caen en 1906, il fut, à la suite de la mort prématurée de Victor Henry en 1907, appelé à la Faculté des Lettres de Paris comme chargé de cours de grammaire comparée. Cet enseignement fut transformé en enseignement de linguistique, discipline dont il devint professeur titulaire en 1923. Dès 1920, il avait en outre été chargé d'un enseignement de linguistique générale à l'École normale supérieure. En 1925, à la mort de Gaidoz, il avait de plus été élu directeur d'études de philologie celtique à l'École des hautes études.

Mais Joseph Vendryes était de ceux qui ne se contentent pas de profiter des institutions existantes qui servent de cadre à leur activité. Il voulait aussi contribuer à en assurer matériellement la marche. Son dévouement au bien public, il l'avait prouvé pendant la guerre de 1914-1918, qu'il avait faite comme capitaine d'infanterie jusqu'en 1916, puis comme directeur du bureau de presse étrangère. Il le prouva encore en devenant assesseur du doyen de la Faculté des Lettres de Paris en 1928 ; il devait être élu doyen en 1937. Pendant l'occupation allemande, par son attitude ferme et droite, il sut efficacement protéger les étudiants, en particulier contre le service du travail obligatoire en Allemagne. Son courageux patriotisme lui valut d'être suspendu de ses fonctions de doyen le 31 mars 1944 et emprisonné à Fresnes pendant quelques jours. Il devait être réintégré dans ses fonctions à la Libération, le 20 août 1944, aux applaudissements de tous. En 1946, il prenait sa retraite, mais poursuivait son enseignement de philologie celtique à l'École des hautes études pendant de longues années.

Il avait été élu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres en janvier 1931, et le prix Osiris de l'Institut lui avait été décerné en 1957 pour l'ensemble de son œuvre. Il était Commandeur de la Légion d'honneur et Commandeur de l'Ordre des Palmes académiques. Il avait reçu le doctorat *honoris causa* de nombreuses universités étrangères : National University d'Irlande (1925), Trinity College de Dublin (1932), Université de Galles (1937), Universités de Birmingham (1949), d'Aarhus (1953), d'Oslo (1956). — Il avait été élu membre de l'Académie des Sciences d'Oslo (1932), de l'Académie des Sciences de Copenhague (1933), de la Royal Irish Academy de Dublin (1934), de l'Académie de Prague (1936), de l'Académie des Sciences d'Amsterdam (1939), de l'Académie des Sciences et Lettres de Cracovie (1948).

Sa production scientifique a été des plus fécondes [1]. Elle illustre l'étendue du champ de ses recherches et l'ampleur de sa vision. Sa connaissance très poussée d'un vaste éventail des dialectes indo-

[1] Une bibliographie complète des travaux de J. Vendryes de 1900 à 1951 (exception faite des très nombreux comptes rendus d'ouvrages et de périodiques, souvent importants par l'enseignement qu'il y dispense, et des notices nécrologiques), a été donnée en appendice au volume *Choix d'Études Linguistiques et Celtiques par J. Vendryes* publié par la *Société de Linguistique de Paris* (Librairie C. Klincksieck, 1952).

européens servait de base solide à ses travaux de linguistique générale. A son tour, la maîtrise qu'il avait acquise des principes de la science du langage lui permettait de projeter une lumière des plus vives sur les phénomènes particuliers qu'il étudiait. Sous son examen, les faits se classaient, se rangeaient selon un ordre que la comparaison entre les dialectes assurait. Son raisonnement, dans sa marche en avant, était aidé par une intuition des plus sûres : jamais il ne se laissait entraîner par son imagination dans de trop séduisantes hypothèses. Ce qui caractérise son esprit, c'est un extraordinaire équilibre, fondé sur un sens du réel qui le trompait rarement. C'est cela qui fait la force et assure la pérennité de ce qu'il nous a enseigné.

Le phénomène du langage, qui conditionne autant qu'il l'exprime l'activité de l'intelligence humaine, n'a jamais cessé de l'occuper. Son livre : *Le langage : Introduction linguistique à l'histoire*, publié en 1921, a connu quatre tirages successifs et a été traduit en anglais, en espagnol, en russe, en japonais, en arabe et en polonais. Cet enseignement à la fois si magistral et si clair, il l'a poursuivi par des articles et des conférences comme *Langage oral et langage par gestes* (1950), *Le Langage et la Vie mentale* (conférences de l'Institut de Linguistique de Paris, 1953). — *Le Caractère Social du Langage et la doctrine de F. de Saussure* (1921, *Choix*., p. 18 et suiv.), — *De la Dénomination*, *B.S.L.*, XLVIII, — *Parler par Économie* (*Mélanges Bailly*, 1939), — ainsi que par ses études sur *Le progrès du langage* (Société Française de philosophie, 1922), — *La Mort des Langues* (confér. Institut de Linguistique, 1933, *Choix*., p. 39 et suiv.), — *La Mort et la Résurrection des Langues* (*Hesperia*, 1951).

La linguistique qu'il pratiquait avec tant d'autorité, il s'est appliqué à la délimiter (*Linguistique et philologie*, *Mélanges Mazon*, 1950), — à en exposer les doctrines (Prague, 1929), et les méthodes (*La Comparaison en Linguistique*, *B.S.L.*, XLII), — à y distinguer deux ordres de recherches, statiques et historiques : *Sur les tâches de la Linguistique Statique*, *Choix*., p. 26 et suiv., — *Pour une Étymologie Statique*, *B.S.L.*, XLIX), — et il a consacré à l'étymologie des études particulières, parmi lesquelles celles où il a démontré l'importance de l'*étymologie croisée* (*B.S.L.*, LI, 1955). Enfin, le rôle et les méthodes de l'*onomastique* (*Choix*., p. 64 et suiv. — *Mélanges Dauzat*, 1951, etc.) n'ont pas manqué de l'occuper.

C'est la grammaire comparée qui aura été le champ le plus vaste de son activité. Comme toujours, la connaissance étendue qu'il avait

des faits dialectaux lui permettait de traiter avec autorité des phénomènes de portée générale tels que : *L'Assimilation Consonantique à Distance* (*M.S.L.*, XVI), — *Sur Le Nombre Duel* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1937), — *Substantifs Neutres à valeur indéfinie* (*Mél. Desrousseaux*, 1937),— ou bien : *A propos de la Périphrase* (1936), — *Le Mode de Participation du Sujet*, — *Le Relatif Prégnant* (*B.S.L.*, XLIX).

La grammaire comparée de l'indo-européen se dégage tout naturellement pour lui de l'étude des langues qui l'occupent particulièrement. D'où, entre autres : *Le type thématique à redoublement en indo-européen* (*M.S.L.*, XX), — *Sur les verbes qui expriment l'idée de « voir »* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1932, *Choix.*, p. 115 et suiv.), — *Sur les verbes de mouvement en indo-européen* (*ibid.*, p. 127 et suiv.),— *Les notions de « boire » et de « manger » et l'aspect verbal en i.-e* (*B.S.L.*, XLI), — *Sur l'emploi de l'infinitif au génitif* (*M.S.L.*, XVI), etc.

Il n'est pas un groupe de dialectes de l'indo-européen à l'étude duquel il n'ait contribué :

Le germanique : *Les gloses en vieux-haut-allemand du ms. Avianus*, *M.S.L.*, XXII, — *Le gotique « bidjan » et les verbes signifiant « prier »*, *Philologica*, t. I, — *A propos de la racine germanique « tend- » allumer, brûler* (*Mél. Andler*, 1924),— *Le génitif pluriel des substantifs en germanique* (*I. F.*, 1927).

Le balto-slave : *Sur l'accentuation en tchèque*, *M.S.L.*, XI, — *Lituanien zinau « je sais »*, *Stud. Balt.*, 1935.

Le groupe indo-iranien, à l'extrémité orientale du domaine indo-européen, l'a intéressé certes en lui-même : *Le type verbal en -*sk* $^{e}/_{o}$ *de l'indo-iranien* (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911, etc.), mais surtout à cause des correspondances particulières qu'il présente avec les dialectes de l'extrémité ouest du domaine, dont il s'occupait tout particulièrement. D'où son article fondamental : *Les Correspondances de Vocabulaire entre l'Indo-Iranien et l'Italo-Celtique* (*M.S.L.*, XX, p. 265-285) dont on sait l'importance pour l'histoire des religions indo-européennes primitives.

La grammaire comparée du grec et du latin aura été l'une de ses spécialités les plus importantes. Son œuvre principale en ce domaine est le *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques* (Paris, 1924), conçu et rédigé en collaboration avec Antoine Meillet, complètement refondu par J. Vendryes seul en 1948. Pendant toute sa carrière il n'a cessé de participer à la recherche et à la fixation de la doctrine sur

ces questions. On peut citer ses *Recherches sur l'histoire et les effets de l'Intensité Initiale en Latin* (sa thèse principale de doctorat, 1902), et son *Traité d'Accentuation Grecque* (1904) dont le quatrième tirage date de 1945, ainsi qu'une foule d'articles dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, le *Bulletin de la Société de Linguistique*, la *Revue des Études Grecques*, la *Revue des Études Latines*, la *Revue de Philologie* et dans plusieurs volumes de mélanges.

La question de l'italo-celtique, dans la mesure où ce problème peut être élucidé, n'a pas manqué d'attirer son attention, et lui a inspiré des articles bien connus (*Sur l'hypothèse d'un futur en -bh-*, *Mél. Havet*, 1909, — *Sur quelques présents en -ā*, *M.S.L.*, XVI), et, à propos du travail de Walde, *Über älteste sprachliche Beziehungen zwischen Kelten und Italikern*, il reprenait brièvement l'ensemble de la question en 1925, *R. C.*, XLII, p. 379-390. Il s'en occupera encore pour comparer *les formes verbales en R de l'italo-celtique et du tokharien*, *R. C.*, XXXIV, et pour étudier dans un article dont nous avons parlé plus haut, *les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*.

Mais c'est sa contribution personnelle aux études celtiques proprement dites qui nous intéressera surtout ici. Elle devait faire de lui le maître incontesté de cette discipline dans notre pays.

Joseph Vendryes a d'abord contribué à la tâche de publication et d'édition commentée de textes celtiques (on sait qu'il s'est intéressé à la technique de l'édition de textes dans un article des *Mélanges Bonnerot* en 1955).

On peut citer, pour l'irlandais : *Les mots vieil-irlandais du ms. de laon* (*R. C.*, XXV), — *Poème de St Patrice sur une dent tombée* (*Ét. C.*, III), — *Un poème du Cath Muighe Léana* (*Ét. C.*, IV) ; — toute une série de textes du ms. de Paris (Bibl. nat. Fonds celtique et basque n°1, cf. *R. C.*, XI, p. 391 et suiv.) : *Aislingthi Adamnáin* (*R. C.*, XXX), — *Trois Historiettes Irlandaises* (*R. C.*, XXXI), — *Aidhe Castro 7 a mhac Titalus* (*R. C.*, XXXII), — *Betha Iuiliana*, — *Une anecdote sur St Colomba* (*R. C.*, XXXIII), — *L'aventure de Maelsuthain* (*R. C.*, XXXV) ; — puis des poèmes du XVIIe s. : *Deux Poèmes Amoureux* (*Irish Texts*, I), — *Deux Poèmes Moraux* (*ib.*, II). — Sa plus belle contribution à l'édition de la matière irlandaises est son *Airne Fingein* (Dublin Inst., 1953, *Mediaeval and Modern Irish Series*, volume XV), l'un des textes dont l'établissement et l'étude avaient auparavant fait l'objet de ses conférences à l'École des hautes études.

Pour le gallois, l'édition critique du poème du *Dialogue du Corps et de l'Ame* d'après Llanstephan 27 et le *Livre Noir*, *R. C.*, XLIII, — et toute la série de ses éditions commentées d'un choix de poèmes des *Gogynfeirdd*, dont l'ensemble constitue une magistrale introduction à l'étude de la si difficile poésie de cour des XIIe et XIIIe s. (*R. C.*, XLVII, p. 406-426 ; XLIX, p. 189-264 ; L, p. 143-165, — *Hermathena*, XXIV, p. 67-77, — *Ét. C.*, I, p. 114-133, 303-319 ; II, p. 92-117 ; III, p. 274-334 ; IV, p. 1-47, 275-300).

Pour le breton, — *Une liste de noms Vieux-Bretons* (*Ét. C.*, III), et *Phrases bretonnes de la fin du XIVe s.*, *C. R. Ac. Inscr.*, 1953.

Pour le celtique continental, dont nul plus que lui ne regrettait qu'il ne nous restât que de pauvres vestiges, son édition de *Nouvelles Inscriptions gallo-romaines*, *Ét. C.*, V, p. 237 et suiv., et sa magistrale interprétation des *Inscriptions gauloises de Banassac-La Canourgue*, *C. R. Ac. Inscr.*, 1956, cf. *Neddamon Delgu Linda*, *Ét. C.*, VII, p. 9-17.

Mais, en plus de ceux qu'il avait édités, il n'était pas un texte celtique que Joseph Vendryes n'eût étudié la plume à la main, conservant dans ses notes, mais surtout dans son extraordinaire mémoire, les faits de morphologie et de syntaxe qu'il y trouvait. Possédant à fond tout le celtique, c'est peut-être dans ce domaine que sa maîtrise de la grammaire comparée lui a permis d'obtenir les plus importants résultats. On pense entre autres, à sa *Lecture* à Oxford en 1938 sur *La Position Linguistique du Celtique* (*Proceedings Brit. Acad.*, XXIII) ; à sa *Grammaire du Vieil-Irlandais* (1908), qui est un modèle de clarté d'esprit, ouvrant de larges avenues dans un domaine où les idées avaient grand besoin d'être classées. Il s'occupe de phonétique (*Chronologie de la métaphonie et de l'Infection en irlandais*, *M.S.L.*, XX ; *Traitement brittonique de -i- en hiatus*, *B.S.L.*, XLVII ; *Sur un échange de spirantes en gallois*, *B.S.L.*, XL ; *Notes de phonétique dialectale bretonne*, *A. Br.*, XI) ; — de morphologie (*Restes en celtique du thème verbal en ē*, *Mél. Pedersen* ; *Restes d'anciens participes présents en Irlandais*, *Festchrift Ferdinand Sommer*, 1955 ; *Flexion du présent irl. tiagu*, *Idg. Forsch*, XXVI ; *Quelques infinitifs en -i du brittonique*, *Ét. C.*, IV ; *Hypocoristiques celtiques précédés de mo- ou de to-*, *Ét. C.*, II ; *Les verbes composés avec ym- dans les Mabinogion*, *Mél. Loth* ; *Sur l'Emploi Impersonnel du Verbe*, *Celtica* III, 1956 ; *Le Génitif de Destination en Celtique*, *R. C.*, XXXVII ; *De l'Imparfait du Subjonctif en Moyen-Gallois*, *M.S.L.*, XI).

L'étude du vocabulaire des langues celtiques le retient particulièrement. Il était naturellement porté vers les restes du vocabulaire gaulois qui permettent d'éclairer certains faits de vocabulaire français, et surtout de toponymie, grâce à la comparaison constante avec le celtique insulaire. On peut citer entre autres : gallo-latin *cisium* (*M.S.L.*, XIX) ; gallo-roman *bedo* (*M.S.L.*, XXI) ; gaulois *canecosedlon* (*R. C.*, XLVII) ; gaulois *mantalon* (*B.S.L.*, XXXVIII) ; gaulois *Dumias* (*R. C.*, XXXIII) ; *Teutomatos* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1939) ; *Namantobogios* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1948) ; *Le suffixe « -on » en gaulois* (*M.S.L.*, XIII) ; *Le nom de la ville de Melun* (*M.S.L.*, XIII,) ; gaulois *Rigodulum*, *Nemōssos* (*M.S.L.*, XIII) ; *Ambierle et Ambérieu* (*R. C.*, XLVII) ; *celtique « blakk- » en franco-provençal* (*Romania*, LXVI), cf. *Ét. C.*, IV, p. 316, etc.

Dans les langues celtiques insulaires, les emprunts latins, entre autres, ont attiré son attention. Loth s'était occupé des mots latins dans les langues brittoniques. J. Vendryes traita des emprunts latins en irlandais en en faisant sa thèse complémentaire de doctorat en 1902 : *De Hibernicis Vocabulis quae a lingua latina originem duxerunt*, livre qui malgré sa date est encore des plus précieux pour les celtistes.

Il aimait à grouper les faits de vocabulaire suivant les idées qu'ils expriment (*Les verbes de mouvement en celtique*, *R. C.*, XLVI ; *Les noms de la peau en celtique*, *Wörter und Sachen*, XII ; *L'expression du « rire » en celtique*, *Ét. C.*, III), ou suivant la racine dont ils sont issus (*La racine « smer- » en celtique*, *Ét. C.*, II, p. 133 et suiv., etc.). — Une énumération, même sommaire, de ses travaux étymologiques sur les langues celtiques insulaires (irlandais, gallois, breton), ne saurait être entreprise ici. On sait toute la contribution qu'il a apportée à la connaissance de ce vocabulaire dans ses articles de la *Revue Celtique* et des *Études Celtiques* et dans les comptes rendus bibliographiques ou des périodiques qu'il y donnait, ainsi que dans les *M. S. L.*, le *B. S. L*, la *R. É. A.*, etc. Bien des problèmes d'étymologie celtique sont aussi résolus par lui dans des articles concernant des mots d'autres langues. Tout récemment encore (*Ét. C.*, VIII, p. 298-313), il montrait l'importance en celtique de l'*étymologie croisée* dont nous avons vu plus haut qu'il s'était occupé par ailleurs. — Le point culminant de son œuvre dans ce domaine aurait dû être son *Lexique Étymologique de l'Irlandais Ancien*. Le premier fascicule de cet ouvrage (Lettre A) paru à l'automne de 1959, et le deuxième fascicule (Lettres MNOP), actuellement sous presse, nous font toucher du doigt la terrible perte que son départ fait subir à nos études.

L'étude des langues elles-mêmes ne suffisait pas à épuiser son activité. Les littératures celtiques sous leurs différentes formes et les thèmes dont elles étaient le véhicule avaient amené son esprit à des travaux dont il est inutile de souligner l'intérêt. On se souvient de sa *Sir John Rhys Memorial Lecture* pour 1930, *La poésie galloise des XIIe et XIIIe siècles dans ses rapports avec la langue*, où certains procédés sont rapprochés des *kenningar* scandinaves. Elle fut suivie dans les *Mélanges Jespersen* d'une étude : *Sur un caractère traditionnel de la poésie celtique* et en 1932, à l'Académie des inscriptions, d'une communication sur *La Poésie de Cour en Irlande et en Galles.* — Récemment, à la suite de la publication du texte de l'*Orgain Denna Ríg* par le prof. D. Greene (*Fingal Rónâin, Med. and Mod. Ir. Series*), il a consacré à ce récit épique irlandais un long article (*Ét. C.*, VIII, p. 7-40) donnant une traduction du texte et une interprétation nouvelle et probante des thèmes qu'il contient. Ses travaux dans le domaine de la thématologie celtique sont une véritable mine de connaissances : *L'Unité en Trois Personnes chez les Celtes* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1935) ; *St David et le roi Boia* (*R. C.*, XLV), où il étudie les thèmes irlandais de la légende galloise de saint David ; *L'oiseau qui arrache les yeux* (*R. C.*, XLV, p. 334 et suiv. et XLVII, p. 202) ; *L'enfer glacé* (*R. C.*, XLVI) ; *La lettre tombée du ciel* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1949) ; *Le miracle de la moisson en Galles* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1948) ; *L'épisode du chien ressuscité* (*R. C.*, XXXV) ; tout ceci l'amenant naturellement aux religions primitives des Celtes (*Druidisme et Christianisme en Irlande*, *C. R. Ac. Inscr.*, 1946 ; *La religion des Celtes*, coll. Mana, 1948, etc.) ; puis à des études touchant aux mythes de la Matière de Bretagne et à leurs sources celtiques : *Les Éléments Celtiques dans la légende du Graal* (*Ét. C.*, V, p 1-50), *Le Graal dans le Cycle Breton* (Lumière du Graal, 1950), *Manannán Mac Lir* (*Ét. C.*, VI), où il rappelle salutairement les bases réelles et le terrain solide sur lesquels il faut se tenir si l'on veut faire œuvre utile.

On se rappellera aussi d'autres travaux touchant des sujets que sa connaissance du celtique lui permettait d'éclairer : comme par exemple, *La route de l'étain en Gaule* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1957), ou son ingénieuse *Hypothèse sur le carré magique* (*C. R. Ac. Inscr.*, 1953) et bien d'autres.

Cette œuvre, qui embrassait d'aussi vastes horizons, lui conférait dans les milieux érudits une autorité incontestée. Et cette autorité, nous ne pourrons jamais lui être assez reconnaissants de l'avoir mise, comme il l'a fait, au service des études celtiques. Dans la position éminente qu'il occupait, il a porté partout avec lui les langues celtiques, montrant

leur importance et leur intérêt. A l'Institut, dans ses nombreuses communications et interventions, il a constamment mis le celtique à l'ordre du jour. A la Société de Linguistique de Paris, dont il était membre depuis 1898 et dont, depuis 1937, il était le secrétaire combien vivant et combien écouté, il montrait, quel que fût le sujet traité, les lumières nouvelles que les faits celtiques, entre autres, pouvaient apporter dans la discussion. Il leur assurait, aux yeux de tous, la place et l'importance qui sont les leurs dans un ensemble indo-européen qu'il possédait si complètement. La considération qui l'entourait grâce à la hauteur de ses vues et à sa doctrine si claire et si droite, rejaillissait sur ces langues celtiques que beaucoup auraient eu tendance à négliger. — Dans son enseignement de grammaire comparée et de linguistique, à la Faculté des Lettres et à l'École normale supérieure, il avait su donner au celtique une place qu'aucun de ses prédécesseurs ne lui avait accordée. Il avait même obtenu qu'on lui donnât des lecteurs d'irlandais et de gallois. Ceux d'entre eux qui sont encore parmi les vivants se souviennent de lui avec émotion. — Ses conférences de philologie celtique à l'École des hautes études voyaient venir bien des auditeurs qui, sans lui, n'auraient jamais été attirés vers ces langues. Il faisait tout ce qui était en son pouvoir pour encourager les vocations dans ce domaine. Et il a engagé tout le poids de son influence pour favoriser le développement de l'enseignement du celtique à l'université de Rennes. Il aura été jusqu'à la fin, et dans toute la force du terme, le chef de l'école française de celtique.

Le bel équilibre et la largeur de vues dont il faisait preuve dans ses travaux étaient bien le reflet de son caractère. Il était accueillant pour les hommes comme pour leurs idées, soucieux à la fois d'élargir ses horizons et d'aider les autres s'il le pouvait. Passionnément épris de vérité, il avait horreur de tout sectarisme quel qu'il fût. Mais il savait apaiser les querelles en montrant à chacun, calmement et sans reproches, la voie plus haute qui transcende toutes les petitesses. Il était profondément et noblement humain. Aussi n'avait-il que des amis. Heureux dans sa vie familiale, il recevait chaleureusement à son foyer ses collègues français et étrangers et ses élèves. Beaucoup de ceux-ci se souviennent des promenades qu'il les emmenait faire dans le vieux Paris et qu'animait son érudition enjouée, ou des marches dans la forêt de Fontainebleau dont il connaissait tous les détours et dont il leur faisait découvrir les sites les plus attachants. Il aimait profondément son pays, sa capitale et ses provinces, leur histoire et leurs noms de lieux, et

la littérature qui exprimait l'esprit d'un peuple dont il faisait si intimement partie. Mais il ne les aimait pas d'un amour étroit. Pour lui, ils n'étaient que l'une des plus belles expressions de la civilisation humaine. Et il se sentait chez lui partout où les hommes se mettent au service de la science et de la vérité. Il l'a bien montré dans les nombreux congrès internationaux auxquels il a si activement participé. Son plus grand regret aura été de ne pouvoir prendre part au premier Congrès International d'Études Celtiques à Dublin en juillet 1959. Son absence y a été vivement ressentie, mais le congrès unanime lui a adressé un message qui l'a profondément touché.

Personne n'aurait alors imaginé que, quelques mois seulement plus tard, une opération chirurgicale devenue nécessaire allait l'enlever en plein travail, creusant parmi les celtistes et les linguistes du monde entier un vide que rien ne pourra combler.

Éd. BACHELLERY

TABLE DES MATIÈRES